

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



808.5
D58m A
1961-62
c.1



جَامِعَةُ دِمَشْقِ

—•••—

المحاضرات العامة

خلال

العام الجامعي ١٩٦١ - ١٩٦٢

مطبعة جامعة دمشق

الفهرس

صفحة

٣	كلمة رئيس الجامعة
• • • • •	الاستاذ الدكتور أحمد السمان
٥	١ - ظاهرة الوحي
• • • • •	الاستاذ الدكتور صبحي الصالح
٣٥	٢ - دور المكتبات العربية في تاريخ التيارات الفكرية والمذهبية
• • • • •	في الاسلام حتى القرن السادس الهجري
• • • • •	الاستاذ الدكتور يوسف العش
٥٤	٣ - ذاتية الاسلام أمام المذاهب والعقائد
• • • • •	الاستاذ محمد المبارك
٥٩	٤ - المرأة بين الفقه والقانون
• • • • •	الاستاذ الدكتور مصطفى السباعي
٢٦١	٥ - ابن قتيبة وأصول الدين
• • • • •	الاستاذ Gérard Lecomte
(القسم الأخير من المجلد)	٦ - المحاضرات باللغة الأجنبية

كلمة رئيس جامعة دمشق

الأستاذ الدكتور أحمد السكّان

يشرفني أن أقدم هذه المجموعة من المحاضرات التي ألقاها على مدرّج جامعة دمشق خلال العام الدراسي ١٩٦٢ - ١٩٦٣ ، علماء مختلفون في الاختصاص ، واللغة ، والمنازع ، متفقون في وجوب قول الحقيقة ، ونشر العلم ، واكتناه أسرار الحياة . وقد سبّا كل منهم إلى آفاق فكرية عالية ، من أجل جعل الحقيقة العلمية ، في متناول محبي المعرفة ، الراغبين في تذوق ثمرات الفكر الناضجة .

والجامعة إذ تدعو حملة مشعلة العلم إلى التكلم على منبرها ، فلتأتري في ذلك وسيلة من أفضل الوسائل في سبيل إشاعة المعرفة الواعية . « وقل ربّ زدني علماً » .

ظَاهِرَةُ الْوَحْيِ

الدكتور وصبحي الصالح

استاذ معاهد في كلية الآداب

أيها السادة :

لم يكن مجد بدعاً من المرسلين ولا كان أول نبي خاطب الناس باسم الوحي ،
وحدثهم بحديث السماء ، فمن لدن نوح تتابع أفراد مصطفىون أخبار ينطقون
عن الله ولا ينطقون عن الهوى ، ولم يكن الوحي الذي أيدهم به الله مخالفاً
للوحي الذي أيده به مجداً ، بل كانت ظاهرة الوحي متائلة عند الجميع ، لأنت
مصدرها واحد ، وغايتها واحدة^(١) ، كما قال الله : إنا أوحينا إليك كما أوحينا
إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب
والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتيناه داود زبوراً .
ورسلنا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلنا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى
تكليماً^(٢) . وواضح أن الأنبياء الذين صرحت الآية بأسمائهم إنما خصوا لأنهم
كانوا أشهر أنبياء بني إسرائيل ، وكانت أخبارهم مشهورة بين أهل الكتاب

(١) تفسير الطبري ٢٠/٦ .

(٢) التمام ١٦٣-١٦٤ .

المجاورين لرسول الله عليه السلام في الحجاز وما حوله^(١).

لذلك حرص القرآن على تسمية ما نزل على قلب محمد وحياً، ليتشابه مدلول الوحي بين جميع النبيين تشابه اللفظ الدال عليه، فقال: «والنجم إذا هوى، ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى»^(٢)، وقال: «قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي، إن أتبع إلا ما يوحى إلي»^(٣)، وقال: «وإذا لم تأتهم بآية قالوا: لولا اجتبيشها، قل: إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي»^(٤)، ثم أنكر على العقلاء توهمهم أن في الوحي عجباً عجباً فقال: «أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم؟ قال الكافرون: إن هذا لساحر مبين»^(٥). هل كانت المنطق أن يقضي بأن اشتراك الناس في البشرية يمنع اختصاص الله واحداً منهم بما شاء من العلم والحكمة والایمان؟ وهل كان المنطق أن يعد هذا الاختصاص أعجوبة حتى تفكه الناس باستغراب ما فيه من نكر، ورأى فيه أهل الكفر ما يشبه عمل السحر؟

إن الوحي الذي لا ينبغي أن يستعجب منه لا بد أن يكون إدراكه سهلاً ميسراً خالياً من التعقيد، فما حقيقة هذا الوحي في نظر الدين؟ وما مدى التشابه بين ظاهره عند محمد وعند سائر النبيين؟

حين سمى الدين هذا الضرب من الاعلام الخفي السريع «وحياً» لم يبتعد

(١) الوحي المحمدي ٣١.

(٢) أوائل سورة النجم.

(٣) يونس: الآية ١٠.

(٤) الأعراف ٧.

(٥) يونس ٢. وفارن بتفسير المنار ١١/١٤٣.

عن المعنى اللغوي الأصلي لمادة الوحي والانباء : فمنه الإلهام الفطري للإنسان ، كقوله تعالى : « وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه »^(١) وقوله : « وإذ أوحيت إلى الخواريين أن آمنوا بي وبرسولي ، قالوا : آمنا واشهد بأننا مسلمون »^(٢) ، ومنه الإلهام الغريزي للحيوان كالذي في قوله : « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتاً ومن الشجر وما يعرشون »^(٣) ، ومنه الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيماء ، كما في قوله عن زكريا : « فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرةً وعشيّاً »^(٤) ، والمعروف في تفسيرها أن زكريا أشار إليهم إشارةً سريعةً ولم يتكلم . ومنه الإيماء بالجوارح ، وعليه قول الشاعر :

نظرتُ إليها نظرةً فتجريت دقائقُ فكري في بديع صفاتها

فأوحى إليها الطرفُ أني أحبها فأنشُرَ ذلك الوحيُ في وجناتها^(٥)

وعبر القرآن بالوحي عن وسواس الشيطان وتزيينه لمخاطر الشر للإنسان ، فقال : « وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً »^(٦) ، وقال : « وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك »^(٧) مثلاً . وعبر بالوحي أيضاً عما يليق به الله إلى الملائكة من أمره ليفعلوه من فورهم ، كقوله : « وإذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فتنبؤوا الذين آمنوا »^(٨) .

(١) القصص ٧ .

(٢) المائدة ١١١ .

(٣) النحل ٦٨ . وقارن بأساس البلاغة ٢/٩٦ .

(٤) مريم ١١ .

(٥) قارن بمفردات الراغب الاصفهاني .

(٦) الأنعام ١١٢ .

(٧) الأنعام ١٢١ .

(٨) الأنفال ١٢ .

أما تعبيره بالوحي عما يكلف الله المَلَك حملهُ إلى النبي من آيات كتبه المنزلة فهو شديد الصلة بتعبيره بالوحي إلى النبي نفسه ؛ وما بين مدلولي التعبير من اختلاف لا يعدو الوظيفة التي يتحملها ملك الوحي بالنقل الأمين ، ويتحملها النبي بالوعي والحفظ والتبليغ من ذلك قوله تعالى : « فأوحى إلى عبده ما أوحى »^(١) . إذ المراد أن الله أوحى إلى عبده جبريل ملك الوحي الأمين ما أوحاه جبريل إلى محمد خاتم النبيين ؛ ومدلول الوحي إذن في هذه الآية كمدلول التنزيل الصريح في الآية الأخرى في قوله : « ولأنه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين »^(٢) .

بيد أن القرآن - لدى مراعاته المعنى اللغوي الأصلي لمادة الإحياء حين سمي وسيلة في الإعلام الخفي السريع ؛ وحيّاً ؛ - لم يقصر ظاهرة هذا الاتصال الغيبي الخفي بين الله وأصفيائه على تنزيل الكتب السماوية بوساطة ملك الوحي بل أشار في آية واحدة إلى صور ثلاث من صور الوحي : إحداهما إلقاء المعنى في قلب النبي أو نفسه في رؤوّه ؛ والثانية تكليم النبي من وراء حجاب كما نادى الله موسى من وراء الشجرة وسمع نداءه ؛ والثالثة هي التي متى أُطلقت انصرفت إلى ما يفهمه المتدين عادةً من لفظة « الإحياء » حين يلقي ملك الوحي المرسل من الله إلى نبي من الأنبياء ما كتّف إلقاءه إليه سواء أنزل عليه في صورة رجل أم في صورته الملكية ؛ فبهذا نطقت الآية الكريمة : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحي بأذنه ما يشاء : إنه على حكيم »^(٣) .

(١) النجم ١٠ .

(٢) الشعراء ١٩٢ - ١٩٥ .

(٣) الشورى ٥١ .

كانت إذن لهذا الإعلام الحُفي السريعى المسمى « بالوحي » صور خاصة تختلف في نظر القرآن عما قد يشبهها من مظاهر الحُفاء والسرعة في ألفاظ الإعلام المستعملة قديماً وحديثاً . ولقد يكون مؤسفاً لنا - بعد ان استهوينا الفكرة القرآنية التي تؤكد اتحاد مفهوم الوحي عند الانبياء جميعاً - أن نقع في قاموس الكتاب المقدس^(١) على تفسير للوحي يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسيره الجامع الموحد ، إذ الوحي في هذا القاموس « هو حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين لإطلاعهم على الحقائق الروحية والأخبار العينية ، من غير أن يفقد هؤلاء الكتاب بالوحي شيئاً من شخصياتهم ، فلكل منهم نمطه في التأليف وأسلوبه في التعبير » ، وإنما أسفنا لاختلاف وجهتي النظر ههنا ، لأن الوحي - بتعريفه القاموسي هذا - أضى أبعد ما يكون عن اللصعيد الديني المتصل بالله ، الآخذ عن الله ، وأقرب ما يكون إلى مدلول الكشف الذي عرفت البشرية ألواناً صافية منه لدى الشعراء الملهمين والمتصوفين العارفين ، وألواناً عكيرة كدرة لدى الكهان والعرافين ، وأكثرهم من الدجاجة الكذابين !

نرى لزماً علينا - خشية أن نقع في اللبس من أثر استعمال الكلمات في غير مواضعها - أن نقصي عن ظاهرة الوحي لفظ الكشف الذي كنا فيه ، وما يشبهه من ألفاظ الإلهام والحدس الباطني والشعور الداخلي أو « اللا شعور » التي يتغنى بها شبابنا المثقفون محاكاة للأعاجم والمستعجمين ، ويجاولون بها أو ببعضها أن ينسروا بسداجة عجيبة ظاهرة الوحي عند النبيين وعند عهد خاتم النبيين .

ما أيسر أن نثبت مدلول الكشف لكل من يدعيه ؛ ثم فنكسر عليه مدلول الوحي ولو ظل يدعيه !

(١) هو القاموس الذي وضعه بالعربية الدكتور جورج بوست وطبع في المطبعة الأميركية

إنه يخاطو من الدلالة النفسية الواضحة المحددة ، لأنه غالباً ما يكون ثمرة من ثمار الكد والجهد أو أثراً من آثار الرياضة الروحية أو نتيجة للتفكير الطويل ، فلا ينشئ في النفس يقيناً كاملاً ولا شبه كامل ، بل يظل أمراً شخصياً ذاتياً لا يتلقى الحقيقة من مصدر أعلى وأسمى .

إن كشف العارفين كالإمام الواصلين وجدان تعرفه النفس معرفة دون اليقين^(١) ، ونساق إليه من غير شعور بمصدره الحقيقي ، فيدخل فيه ذوق المتأوقين ووجد المتواجدين ، بل تدخل فيه أيضاً أسطورة آلهة الشعر عند اليونان وأسطورة شياطين الشعر عند العرب الجاهليين !

ولا غرو ، فإن الكشف كالإلهام من ألفاظ علم النفس الحديثة التي ما تبوح حتى عند القائلين بها موعظة في الإلهام ، لاحتلالها « حاشية اللاشعور »^(٢) ، وهي حاشية - كما يوحى اسمها - أبعد ما تكون عن حالات الوعي والشعور : فإذا قيل في إنسان إنه من أولي الكشف والإلهام لم يسم به ذلك إلى درجة النبوة والوحي لأن في كل وحي وعياً^(٣) ، وفي كل نبوة شعوراً بمعناها وإدراكاً لمعناها ؛ وإنما يُرمَى « باللاوعي » من فقد الوعي ، ويوصم « باللاشعور » من حريم الشعور !

وطبيعة الحقائق الدينية والأخبار الغيبية في ظاهرة الوحي تأبى الخضوع لهذه الأساليب « اللاشعورية » التي نستشف حجاب الجهول بالفراسة الذكوية الخفية والحسد الباطني المريب ، مثلما تأبى الخضوع لمقاييس الحس الظاهرة

(١) لذلك لا تتفق مع الإمام محمد عبده حين جعل الإلهام وجداناً تستيقنه النفس في رسالة التوحيد ، ص ١٠٨ حول إمكان الوحي .

(٢) الظاهرة القرآنية ١٦٦ .

(٣) نفسه ١٣٩ .

التي تخترق حرمات الجاهل بالأدلة المنطقية والاستنباط المتعوي البطيء^(١) ،
وإنما نخضع لتصور حوار علوي بين ذاتين : ذات متكلمة آمرة معطية ،
و ذات مخاطبة مأمورة متلقية .

وعلى هذا النمط رسم النبي الكريم فيما صح من حديثه طريقة نزول الوحي
على قلبه ، فقال : « أحياناً يأفيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ » ، فيفضم
عني^(٢) وقد وعيت ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي
ما يقول^(٣) ، فكشف النقاب صراحة عن صورتين من الوحي : أحدهما عن
طريق انقاء القول الثقيل على قلبه ، ولديه يسمع صوتاً متعاقباً متداركاً كصوت
الجرس المصلصل المجلجل^(٤) ؛ والثانية عن طريق غثل جبريل له بصورة إنسان
يشأكله في المظهر ولا ينافره ، ويطأه بالقول ولا يرعبه ، وما من شك في أن
الصورة الأولى أشد وطأً وأثقل قولاً ، كما قال الله : « إنا سنلقي عليك قولاً
ثقيلاً »^(٥) حتى كان يصحب الوحي فيها رشح الجبين عرقاً ، كما قالت السيدة
عائشة أم المؤمنين : « ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفضم
عنه وإن جبينه ليَتَصَدَّ عرقاً »^(٦) ، بل كانت وطأة الوحي في هذه الصورة
تبلغ أحياناً من الشدة والثقل حدّاً يجعل « راحلته تبرك به إلى الأرض إذا
كان راكبها . ولقد جاء مرة كذلك وفخاه على فخذه زيد بن ثابت ، فنقلت
عليه حتى كادت ترضها »^(٧) .

(١) قارن بالنبا العظيم ٣٤ .

(٢) يفضم : ينكشف ويتجلى .

(٣) صحيح البخاري ، بدء الوحي ٦/١ والحديث من رواية الخارث بن هشام .

(٤) انظر في هذا رأي الخطابي الذي ذكره السيوطي في الاتقان ٧١/١ .

(٥) المزمّل ٤ .

(٦) صحيح البخاري ٧/١ .

(٧) زاد المعاد (لابن القيم) ٢٥/١ .

أما الصورة الثانية فهي أخف وطأ وألطف وقعاً ، فلا أصوات تجلجل ، ولا جبين يرشح ، بل تشابه شكلي بين الملقى والمتلقي ، ييسر الأمر في الوقت نفسه على ناقل الوحي الأمين وعلى النبي المصطفى الكريم .

وفي كلتا صورتين يحرص النبي صلوات الله عليه على وعي ما أوحى إليه ، إذ قال في الأولى : « فيضم عني وقد وعيت ما قال » ، وفي الثانية « فيكلمني فأعي مايقول » ، فأنبت لنفسه الوعي السكامل لحالته قبل الوحي ، وحالته بعد الوحي ، وحالته أثناء الوحي ، سواء أخفت أم اشتدت وطأة النازل القرآني عليه .

وهذا الوعي السكامل لم يخلط عليه السلام مرة واحدة — طيلة العصر القرآني الذي يضم كل مراحل التنزيل — بين شخصيته الانسانية المأمورة المتلقية وشخصية الوحي الآمرة المتعالية ، فهو واعٍ أنه إنسان ضعيف بين يدي الله ، يخشى أن يعزل الله بينه وبين قلبه ، ويبتهل إلى ربه في دعائه المأثور : « اللهم بامصرف القلوب صرف قلبي على طاعتك ، اللهم بامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك » ؛ بل كان أول عهده بنزول الوحي — مخافة ضياع بعض الآيات من صدره — يتعجل بالقراءة من قبل أن يتضي إليه وحيه ، ويحرك به لسانه وشفتيه ليستذكره ولا ينساه ، ويحرص على متابعة جبريل في كل حرف يدارسه إياه^(١) ، حتى يسر الله عليه حفظه بتفريته وتنجييه^(٢) ، وأمره بالاطمئنان إلى وعده فقال : « لا تحرك به لسانك لتعجل به ، إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه »^(٣) ، ونهاه عن هذه العجلة التي لا مسوغ لها فقال : « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى بك وحيه ، وقل

(١) فاروق بصحيح البخاري ١٦٣/٦ كتاب التفسير و ١٥٣/٩ كتاب التوحيد .

(٢) النبأ العظيم ٢٥-٢٦ .

(٣) القيامة ١٦-١٩ .

رب زدني علماً^(١).

ومن يتل 'الآيات القرآنية التي تصور رسول الله إنساناً ضعيفاً بين يدي الله ، يستمد منه العون ، ويستمد به ويستغفره ، ويصدع بما يأمره به ، وأحياناً يتلقى العتاب الشديد ، يجد في أعماق قلبه من الفيض الوجداني ما يجمده على الاقتناع بالفرق الذي لا يتناهى بين صفة الخالق وصفة المخلوق ، وبين ذات الخالق وذات المخلوق ، وبين أسلوب الخالق وأسلوب المخلوق .

إن صورة محمد ﷺ في القرآن هي صورة العبد المطيع ، الذي يخاف عذاب ربه إن عصاه ، فيلتزم حدوده ، ويرجو رحمته ، ويعترف بعجزه المطلق عن تبديل حرف من كتاب الله : « وإذا تُنزلت عليه آياتنا بيتات قال الذين لا يرجون لقاءنا : انت بقرآن غير هذا أو بآية » ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي ، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم . قل لو شاء الله ما تلوثت عليكم ولا أدراككم به ، فقد لبثت فيكم عمراً من قبله ، أفلا تعقلون ؟! »^(٢) .

وفي معنى هذه الآيات المفارقة بين صفة الخالق وصفة المخلوق ، ما يتكرر في القرآن كثيراً من التصريح بأن النبي ﷺ بشر مثل سائر البشر ، ليس عليه إلا البلاغ ، ولا يملك خزائن الله ولا يعلم الغيب ، ولا يزعم لنفسه صفة ملكية تغاير صفة الإنسان وخلقه : « قل إنا أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألهمتم إليه واحد^(٣) » ، « قل لا أملك لنفسي نقماً ولا ضراً إلا ما شاء الله » ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مenni السوء^(٤) » ، « قل لا أقول لكم

(١) حله ١١٤ .

(٢) يونس ١٥-١٦ .

(٣) الكهف ١١٠ .

(٤) الأعراف ١٨٨ .

عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم : إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ ^(١) .

ولتصدير الآيات السابقة بعبارة (قل) مغزى لطيف يفهمه العربي بالسليقة ، وهو توجيه الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم ، وتعليمه ما ينبغي أن يقول ، فهو لا ينطق عن هواه ، بل ينسبح ما يوحى إليه . ولذلك تكررت عبارة (قل) أكثر من ثلاث مئة مرة في القرآن ، ليكون القارئ على ذكر من أن محمداً صلى الله عليه وسلم لا دخل له في الوحي ، فلا يصوغه بلفظه ، ولا يلقيه بكلامه ، وإنما يلقى إليه الخطاب إلقاءً ، فهو مخاطب لا متكلم ، حاك ما يسمعه ، لا معبر عن شيء يحاول في نفسه .

ويزداد الفرق وضوحاً بين صفة الله المتكلم منزل الوحي وبين صفة رسوله المخاطب متلقي الوحي ، في الآيات التي يعتب الله فيها على نبيه عتاباً خفيفاً أو شديداً ، أو يعلمه فيها بعفوه عنه وغفرانه ما تقدم من ذنبه وما تأخر : فمن العتاب الخفيف الذي يشوبه عفو الله عن رسوله خطابه له في شأن من أذن لهم بالعودة عن القتال في غزوة تبوك : « غفا الله عنك » ، لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا ، وتعلم الكاذبين ^(٢) . ومن المعلوم أن العفو لا يكون إلا عن ذنب ، كما أن المغفرة لا تكون إلا بعد ذنب ، وقد صرحت الآية بهذا في سورة الفتح : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » . ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ^(٣) . فمن العجيب — بعد هذا القول القرآن في الصريح — أن يحاول بعض المفسرين — كالفرازي — أن يشبوا أن لفظ العفو لا يوحى بالذنب ، وأن الذي

(١) الانعام ٥٠ .

(٢) التوبة ٤٣ .

(٣) الفتح ١-٢ .

عاقب الله به نبيه لما كان ارتكابه خلاف الأولى ، ه وهو — كما يقول السيد رشيد رضا — جمود مع الاصطلاحات المحدثة والعرف الخاص في معنى الذنب وهو المعصية ، وما كان ينبغي لهم أن يهربوا من إثبات ما أثبتته الله تعالى في كتابه تمسكاً باصطلاحاتهم وعرفهم المخالف له ولما دللوا اللغة أيضاً^(١) .

وأما العتاب الشديد فقد انطقت به آيات الفداء في سورة الأنفال ، ووجهته عنيفاً صاعداً ، منذراً متوعداً ، إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وجمهور صحابته الذين أشاروا عليه بأخذ الفداء من أمرى بدر ، مؤثرين عرّض الحياة الفاني على نصرة الدين ، في أول معركة في الإسلام لم يشغفوا قبلها في الأرض ، ولم يعظم بعد شأنهم فيها . ولذلك صيغ العتاب صياغة عامة تشعر بتقريب مبدأ في صفات الأنبياء والرسول ، فلم يوجه الله خطابه إلى رسوله رأساً ، بل استهل الآية بكون منفي ثلثه عبارة تستعظم هذا الفداء يصدر عن نبي من الأنبياء : « ما كنت لنبي أن يكون له أمرى حتى يشغف في الأرض » ، تريدون عرّض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم^(٢) .

ويقرب من هذا العتاب الذي لم يوجهه الله — على شدته — رأساً إلى نبيه ، ولما افتتحه بضمير الغيبة يحكي به المشهد ويصور به الواقع ، ما أدب الله به محمداً في قصة الأحمى عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه « عندما جاءه وهو يدعو أكابر رجال قريش إلى الإسلام وقد لاح له بارقة رجاء في إيمانهم يتحدثون معه ،

(١) تفسير المنار ١٠/١٦٥ .

(٢) الأنفال ٦٧-٦٨ ، وانظر في هذا على سبيل المثال تفسير سورة الأنفال لصطفى

زيد ص ١٥٥-١٥٩ وتفسير المنار ١٠/٨٣-١٠٠ .

فإنه صلى الله عليه وسلم علم أن أقباله عليه ينفرهم ويقطع عليه طريق دعوتهم، وكان يرجو بإيمانهم انتشار الإسلام في جميع العرب، فتولى عنه وتلقى بهذه الفكرة، ولم يكن يعلم قبل إعلام الله تعالى أن سنته في البشر أن يكون أول من يتبع الأنبياء والمصلحين فقراء الأمم وأوساطها، دون أكابر مجرميها المترفين ورؤسائها^(١). ففي هذا أنزل الله هذه الآيات من سورة الأعمى: «عيسى وتولى». أن جاءه الأعمى. وما يدريك لعله يزكى؟ أو يذكر فتنته الذكري. أما من استغنى. فأنت له تصدق. وما عليك ألا يزكى؟ وأما من جاءك يسعى. وهو يخشى. فأنت عنه تلهى. كلا إنها تذكرة^(٢).

وأشد من هذا كله ما يوجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من الانذار والتهديد، في مثل قوله تعالى: «ولو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً». إذن لا ذقتك ضعف الحياة وضعف المئات، ثم لا تجد لك علينا نصيراً^(٣). وهذا الانذار يبلغ القمة، فيستصغر بعده كل تهديد وكل وعيد، حين يقول الله: «ولو تقول علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين^(٤)، فما منكم من أحد عنه حاجزين^(٥)».

وفي تفسير هذه الآيات يقول الزمخشري:

«والمعنى: ولو ادعى علينا شيئاً لم نقله لقتلناه صبراً، كما يفعل المملوك حين يتكذب عليهم معاملة بالسخط والانتقام. فصور قتل الصبر بصورته ليكون

(١) تفسير المنار ١٠/٤٧٣-٤٧٤؛ وانظر رأي الدكتور محمد عبد الله دراز في

جميع هذه التقرينات المؤلفة السابقة في كتابه «النبا العظيم» ص ١٧-١٩.

(٢) سورة الأعمى ١-١١.

(٣) الاسراء ٧٤-٧٥.

(٤) الوتين: نياط القلب، وهو جبل الوريد، إذا قطعت مات صاحبه.

(٥) الحاقة ٤٤-٤٧.

أهل ، وهو أن يؤخذ بيده وتضرب عنه ^(١) .

من خلال هذه الآيات المتوعدة المنذرة ، وتلك العاقبة المؤدبة ، يبدو لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مخلوقاً ضميماً بين يدي ربه ذي القدرة القاهرة ، والقوة الكبرى ، والارادة التي لا معقب لها ، ويبدو لنا أيضاً كامل الوعي للفرق بين ذاته المأمورة وذات الله الآمرة ؛ وبوعيه الكامل هذا كان عليه السلام يفرق بوضوح بين الوحي الذي ينزل عليه وبين أحاديثه الخاصة التي كان يعبر عنها بالهام من الله : فما يحول في نفسه من خواطر وأفكار كان ذا صفة إنسانية محضة لا يمكن أن تختلط بالكلام الرباني . لذلك نهى عليه السلام أول العهد بنزول الوحي عن تدوين شيء سوى القرآن ^(٢) لكي يحفظ للقرآن صفته الربانية ، ويحول دون اختلاطه بشيء ليست له هذه الصفة القدسية ، بينما كان عند نزول الوحي - ولو آية أو بعض آية - يدعو أحد الكتبة فوراً ليدوث منازل من القرآن ^(٣) .

ولعل هذا كله لا يبدو في نظر بعض الباحثين شيئاً مذكوراً تلقاه ماعرفناه من النهي الصريح عن محاولة النبي تدريب ذاكرته ، وأمام ذاك التجاهل القاهر لاختياره وإرادته ، إذ لا يسعنا إزاء هذه الحقائق إلا أن نعتزف باستقلال ظاهرة الوحي عن ذات النبي استقلالاً مطلقاً ، ونفرد بها عن العوامل النفسية تفرداً كاملاً ، فأنبي لا يملك حتى حق استخدام ذاكرته في حفظ القرآن ، بل الله يتكفل بتحفيزه إياه ، وقانون التذكر نفسه بطل الآن سحره وعفا أثره

(١) الكشف ١/٣٧٠ .

(٢) في صحيح مسلم ٨/٢٢٩ . عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تكتبوا عني . ومن كتب عني غير القرآن فليحرقه » ، وحدّثوا عني ولا حرج . ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » وقارن بكتابنا : « علوم الحديث وحفظه » ص ٨ .

(٣) البرهان ١/٢٣٢ .

تجاه إرادة الله^(١). فكيف لا يعي النبي - بعد هذا كله - الفرق العظيم بين ذاته المأمورة وذات الله الأمرة وهو يرى بنفسه أنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً؟

ومع أن في أقوال النبي أحاديث «توقيفية» تلقى من الوحي مضمونها، جرد الكتابة بأمره كتاب الله منها مما تبدت شديدة الصلة بالآيات التي تفسرها، لأن النبي حاسها بأسلوبه، وبينها بلفظه، وما كان لأسلوبه ولا لأسلوب أحد أن يختلط بأسلوب القرآن المعجز المبين.

حتى الأحاديث القدسية - رغم اعتراف العلماء بأن معناها لله أو بأنه، كما يقول أكثرهم، منزل من عند الله - نُحِيتَ وفُصِّلَت عن القرآن، لما لوحظ من حرص النبي على عدم خلطها بكتاب الله بما كان يستعمل به مطالعها من عبارات نبوية يُشعر بها سامعيه أنه يصوغ بأسلوبه البشري معنى أنزله الله. وشأن بين أسلوب محمد ولو كان أفصح البشر وأسلوب منزل القرآن صاحب القوى والقدر! فكان لزاماً على العلماء أن يبالغوا في الحيلة والحذر، ويوجبوا على كل مستشهد بحديث قدسي أن يستعمل العبارة بقوله مثلاً: قال رسول الله فيما يرويه عن ربه، أو قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله، أو قال تعالى في الحديث القدسي «بهذا التقييد والتحديد».

ولسنا الآن بسبيل الحديث عن إعجاز القرآن، فقد عقدنا له فصلاً في أوخر هذا الكتاب؛ ولما يعتدنا التنبيه على وعي النبي نفسه الفرق الذي لا يتناهى بين حديثه وكلام الله. ولئن كانت هذه التفرقة ملحوظة حتى في الأحاديث التوقيفية والقدسية ليكون إدراكها في آراء الرسول الدنيوية أولى وأجدر، وأوضح وأيسر.

ولن نذهب في المقارنة بعيداً، فإن حادثة «تأبير النخل» أو تلقيحه قريب

منا ، مشهورة لدينا : مرّ عليه السلام بقوم على وژوس النخل ، فقال : « ما يصنع هؤلاء ؟ » فقالوا : يلحقونه ، يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما أظن يعني ذلك شيئاً » . فلما أخبروا بقول الرسول تركوا تلقيح النخل ، فقال النبي : « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإنني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثكم عن الله شيئاً فخذوا به فاني لن أكذب على الله عز وجل » . وبلاحظ أن النووي سلك هذا الحديث في صحيح مسلم في باب « وجوب امتثال ما قاله عليه السلام شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي »^(١) . ومعه رواية أخرى تنتهي بقوله عليه السلام : « أنتم أعلم بأمر دنياكم »^(٢) . فيشتر النبي تمييزاً قاطعاً بين تجربته الانسانية الدنيوية الظنية التي يحتملها احتمالاً ويرجو ألا يؤاخذ به صحابته بها ، وبين تجربته النبوية الدينية القطعية التي يأمرهم بالاعتقاد بها كلها حدثهم عن الله ، فهو لا يفترى مثل هذا الحديث من تلقاء نفسه لانه لا يكذب على الله . وقد أوضح النبي هذه الحقيقة في طائفة من أقواله وأعماله ، ففي حديث له يقول : « إنما أنا بشر مثلكم ، وإن الظن يخطئ » ويصيب . ولكن ما قلت لكم (قال الله) فلن أكذب على الله^(٣) ، وأكد في حديث آخر أنه لا يطلع على أفئدة المتخاصمين ، ولا يعرف ما يحول في نفس من يحسبكم إليه ولو كانت يعاصره ويساكنه في بلده أو كان أقرب الناس إليه فقال : « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قطع له من حق أخيه شيئاً فلا يؤاخذ » ، فلما أقطع له به قطعة من النار^(٤) . ومن المعروف أن بني أبيرق عمدوا إلى التزليل في قضية من

(١) انظر صحيح مسلم ، بشرح النووي ١١٦/١٣ .

(٢) صحيح مسلم ١١٨/١٣ .

(٣) رواه ابن ماجه في سننه ٧٧٧/٢ رقم ٢٤٧٠ .

(٤) باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن . صحيح مسلم ٤/١٢ .

قضايا السرقة على عهد الرسول عليه السلام ، فدافعوا عن السارق حتى اقتنع النبي ببراءته ولام قتادة بن النعمان على اتهامه الأبرياء فقال : « يا قتادة ، عدت إلى أهل بيت ذكر منهم لإسلام وصلاح ترميهم بالسرقة على غير ثبوت وبينه ! ثم لم يلبث أن نزل قوله تعالى : « ولا تكن للخائنين خصيماً . واستغفر الله لأن الله كان غفوراً رحيماً »^(١) ، فعلم النبي أن بني أبيير قد خانوه ورجؤوا إلى التضليل ، فاستغفر الله بما وجبه إلى قتادة من العتاب والتوبيخ^(٢) .

ولذا عددنا رسول الله شاهداً الوحيد على وعيه ظاهرة الوحي إليه ، وعددنا اقتناعه الشخصي وسيلتنا الوحيدة لفصل ذاته عن ظاهرة الوحي ، فهاهو ذا عليه السلام مقتنعاً - من خلال ماسبق - بأن التنزيل القرآني مصحوب بانحاء إرادته الشخصية ، وانسلاخه من الطبيعة البشرية ، حتى ما بقي له عليه السلام اختيار فيما ينزل إليه أو ينقطع عنه ، فقد يتابع الوحي ويحتمى حتى يكثر عليه ، وقد يفتقر عنه أحوج ما يكون إليه !

إن الوحي ينزل على قلبه صلوات الله عليه في كل لحظة : إنه ليأوي إلى فراشه فما يكاد يغفو إغفاءة حتى ينهض ويرفع رأسه مبسبباً فقد أوحيت إليه سورة الكوثر : الخير الكثير^(٣) . وإنه ليكون وادعاً في بيته وقد بقي من الليل ثلثه ، فتنزل عليه آية التوبة في الثلاثة الذين خلفوا^(٤) حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضائق عليهم أنفسهم ، وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ، ثم تاب عليهم ليتوبوا : إن الله هو التواب الرحيم^(٥) .

إن الوحي لينزل على قلب النبي في الليل الدامس أو النهار الأضحيان ،

(١) سورة النساء ١١٢-١١٣ .

(٢) الحديث في سنن الترمذي ، وفارن بأسباب النزول للسيوطي ٤٨ .

(٣) الانقان ١/٣٨ ، والرواية في صحيح مسلم عن أنس .

(٤) التوبة ١١٨ .

وفي البرد القارس أو لظى المهجير ، وفي استجهم الحضر أو أثناء السفر ، وفي هداة السرق أو وطيس الحرب ، وحتى في الاسراء إلى المسجد الأقصى ، والعروج إلى السموات العلى^(١) .

ثم هاهو ذا الوحي ينقطع عن النبي وهو أشد ما يكون إليه شوقاً ، وله طلباً : فبعد أن نزل عليه جبريل بأوائل سورة العلق « اقرأ باسم ربك الذي خلق » فتر الوحي ثلاث سنين ، فجزن النبي - كما قالت السيدة عائشة - حزناً غداً منه مراراً كي يتودى من رؤوس شواقي الجبال ، فكلها أوفى بضرورة جبل لكي يلقي نفسه منه تبدي له جبريل فقال : يا محمد أنت رسول الله حقاً ، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه^(٢) . وبينما هو ماشٍ ذات يوم إذ سمع صوتاً من السماء فرفع بصره ، فإذا الملاك الذي جاءه بمراء ، فرعب منه فرجع إلى زوجته الوفية خديجة يقول : زملوني ، فأنزل الله : « يا أيها المدثر ، قم فأندر ، وربك فكبر ، وثيابك فطهر ، والرجز فاهجر » ، فصمى الوحي وتتابع^(٣) . واستبشر النبي وتبدل انتظاره الحزين فرحة غامرة ، وأيقن أن هذا الوحي الذي استعصى عليه ولم يوافه طوعاً إرادته مستقل عن ذاته خارج عن فكره ، فاستقر في ضميره الواعي أن مصدر هذا الوحي هو الله علام الغيوب .

ومن ذا الذي ينسى كيف أبطأ الوحي شهراً كاملاً بعد « حديث الافك »^(٤)

(١) البرهان ١/١٩٨ .

(٢) البخاري ٣٠/٩ كتاب التنبيه .

(٣) البخاري ١٦٢/٦٥ . ومن الناس من يظن أن سورة الضحى هي التي نزلت بعد فترة الوحي ، وهو خطأ ظاهر . أما سبب نزول « الضحى » كما ورد في الصحيحين فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم اشتكى فلم يغم ليلاً أو ثلاثاً لتهجده ، فقالت له أم جميل امرأة أبي لهب : إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك . لم أره فربك منذ ليالين أو ثلاث ! فنزلت الضحى . وقارن بأسباب النزول للسيوطي ١٤٠ .

(٤) انظر صحيح البخاري ١٠١/٦ .

الذي رمى به المنافقون بنت الصديق بالفاحشة ، وأثاروا به حولها الفضيحة ، حتى عصفت بقلب الرسول الزينة فقال لزوجته أم المؤمنين : « يا عائشة ، أما إنه بلغني كذا وكذا ، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله ، وإن كنت ألمعت بذنب فاستغفري الله » ؟ من ذا الذي لا يدرك أن هذا الشهر الذي نصرتم على الحادثة من غير أن يتلقى النبي خلاله وحياً كان أثقل عليه من سنين طويلة ، بعد أن خاض المنافقون في الصديقة المطهرة غوصاً باطلاً ؟ فما بال النبي الذي كان فرسة للشك والقلق يظل شهراً كاملاً صامتاً ينتظر ، واجماً يتربص ، حتى نزلت آيات النور تبرئ أم المؤمنين ؟ وما له لا يسرع إلى التدخل في أمر السماء ، فيرتدي مسوح الرهبان ، وبهيء الأسجاع ، ويطلق البخور ، ويبرئ الصديقة من قذف القاذفين ؟!

ولقد كان النبي يتحرق شوقاً إلى تحويل القبلة إلى الكعبة ، وظل يقلب وجهه في السماء ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ^(١) لعل الوحي ينزل عليه بتحويل القبلة قبل البيت ، ولكن رب القرآن لم ينزل في هذا التحويل قرآناً رغم تلهف رسوله الكريم إلا بعد قرابة عام ونصف العام ^(٢) ، فلماذا لم يسعف النبي نفسه بوحي عاجل يحقق ما يصير إليه ويتمناه ؟!

إنه الوحي ينزل على محمد حين يشاء رب محمد ، ويفتر إذا شاء له رب محمد الانقطاع ، فما تنفع التعاويذ والأسجاع ، ولا تقدم عواطف محمد ولا تؤخر في أمر السماء !

أما وإنه لم يك لهذه المفارقة الواضحة بين شخصية النبي وظاهرة الوحي إلا

(١) البخاري ٢١/٦ كتاب التفسير .

(٢) وحينئذ نزلت الآية الكريمة : « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام » . وقارن بأسباب النزول للسيوطي ١٢ - ١٣ .

حل « نفسياني » واحد على طريقة الماديين من قدامى ومحدثين : فليفتروضوا تزود النبي الأمين بشخصيتين إحداهما واعية شاعرة ، والأخرى لا واعية ولا شاعرة ؛ أو بعبارة أخرى : ليفتروضوا في نفس محمد ازدواج الشعور واللاشور ، فهل لباحث منصف أن يعترف لأصحاب هذا الافتراض بمسكة من عقل أو ذرة من شعور ؟

ولقد تحير العرب من قبل في الربط بين الذات الملقية والذات المتلقية ، فتخطوا تحبسط شهود الزور ، وتبدلت أذهانهم ، وتضاربت آراؤهم ، ولم يطمئنوا إلى تفسير يرضي عقولهم السقيمة ، وصور الله حيرتهم هذه الصورة المضحكة الساخرة : « بل قالوا أضغاث أحلام ، بل افتراء ، بل هو شاعر (١) » فردوا مصدر القرآن إلى رؤى النائم أو شطحات المجنون ، وإلى افتراءات الخلق أو فخرصات الكذوب ، وإلى أخيلة الشاعر أو سبجات الأديب . وفي توالي حرف الاضراب (بل) ثلاث مرات تهكم لاذع باضطرابهم وتضاربهم ، ألا ساء ما يحكمون .

فأما رؤى النائم فتردها بداهة « مشاعر النبي المراهفة الواعية » وشخصيته اليقظة الساهرة حتى في ساعات الراحة والرقاد . ولقد رافق هذا الوعي رسول الله منذ اللحظة الأولى التي خاطبه الله فيها بقوله « اقرأ » حتى نزلت الآية الأخيرة من القرآن فليحق بالرفيق الأعلى . وعلينا هنا أن نقدّر جسامته الخطا الذي يقع فيه بعض المفسرين وبعض الكتاب المعاصرين عن حسن نية حين يذهبون وراء خيالهم الحبيب فيصورون النبي نائماً في غار حراء أول نزول الوحي عليه ، مع أن رواية الصحيحين قاطعة في أن الوحي فجئه وهو يقظ يلتبس الحقيقة ويبحث عن الله ، ولذلك رعب وجاء خديجة برجف فؤاده . ولو وقع له هذا في المنام لزال خروقه ورعبه بعد اليقظة ، فلأمر ما قل القرآن :

(١) الأنبياء ٢١ . وقارن بالنبا العظيم ٦٩ .

« ما كذب الفؤاد ما رأى ، أفنارونه على ما يرى ؟ » (١)

هذه الحساسية الواعية المرفقة بصورت السيدة عائشة بدء الوحي فقالت :
 « أول ما بدى به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حُبِبَ إليه الخلاء ، وكانت يخلو بغار حراء ، فيتحنّث فيه - وهو التعمّد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزوّد لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق في رواية « فجئت الحق » - وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال : اقرأ ، قال : ما أنا بقارئ ، قال : فأخذني فغطني - أي ضمني وعصرني - حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارئ ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارئ ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم » ، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال : زملوني زملوني ، فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال خديجة وأخبرها الخبر : « لقد خشيت على نفسي » فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبداً : إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق » (٢) .

وجدير بالذكر هنا أن رجفة فؤاده عليه السلام تشير إلى الرعب الذي اعتراه لأن الوحي نزل عليه فجأة ولم يكن يتوقعه ، كما قال تعالى : « وما كنت تتجو أن يأتيك الكتاب إلا رحمة من ربك » (٣) وكما قال : « وكذلك أوحينا

(١) سورة النجم ١١ - ١٢ .

(٢) صحيح البخاري ، بدء الوحي ٧/١ .

(٣) سورة القصص ٨٦ .

إليك روحاً من أمرنا : ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً هدي به من نشاء من عبادنا^(١) . وليس في رجفة فؤاده أي إيماءة إلى تبرؤ أطرافه الذي يتبعه عادة شحوب في الوجه واصطكاك في الأسنان ، فلقد كان على العكس ترتفع درجة حرارته ، فيحمر وجهه وتأخذه البرحاء حتى يتقصّد جبينه عرقاً ويثقل جسمه - كما رأينا - فيكاد يرضّ فضذه فخذ الجالس إلى جانبه - والخاسه الدثار من خديجة بقوله : « زملوني » لا يعني أكثر من لجوئه إلى الفراش ليستجم تحت الدثار ويستريح من أثر المشهد الغيبي الخفيف ، والغول الثقيل العنيف ، ولذلك أمره الله بعد رجعة الوحي إثر انقطاعه بالوثوب والنهوض لحلّ أعباء الدعوة إلى الله فقال : « يا أيها المدثر قم فأنذر » ثم قال بعدما : « يا أيها المزمل فم الليل إلا قليلاً » . أما حاله عند تلقي الوحي أول مرة فكانت - كحالته بعد ذلك في كل مرة - خير ما يرام كإلّ وعي ، ووفرة وإشاط ، وقوة أعصاب ، فلابحال قط لاحتمال وسائل تحضيرية يستجمع بها شئنا ذهنه ، ولا نوبات عصبية تلم به ، ولا أعراض مرضيّة تعتبره^(٢) .

وربما لم تكن أضغاث الأحلام في نظر العرب سوى شطحات الجنون . فلذلك قالوا : « معلّم مجنون »^(٣) وقالوا : « إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون » ، وردّ الله افتراءهم مسلياً نبيه فقال : « ن والقلم وما يسطرون . ما أنت بنعمة ربك بمجنون » .

أما افتراءات المختلق أو تخروصات الكذوب فتردها شهادة العرب أنفسهم لحمد بالصدق والأمانة ، والكذب المفتري لا يلبث أن ينكشف ، ففي أي

(١) الشورى ٥٢ .

(٢) فاون بالنبي العظيم ٧١ - ٧٢ .

(٣) الدخان ١٤ .

شيء كذب النبي ؟ أني أخبار الغيب أم أخبار الماضي أم أخبار المستقبل المحجوب ؟ وهل كانت ثقافة العرب المحدودة تسمح لهم بأن يكونوا في هذا الصعيد حكماً على الكاذبين أو الصادقين ؟

لقد وصف القرآن نشأة الخلق الأولى ومصيره المحتوم ، وفصل نعيم الآخرة وعذابها الأليم ، وأحصى عدة أبواب جهنم وعدة الملائكة الموكلين بكل باب ، وعرض هذا كله على العرب تحت سمع أهل الذكر وبصرهم من أوثان الكتاب ، وقال : « وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ، وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ، ليستيقن الذين أتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً »^(١) : فمن أين لمحمد تلك المعارف الغيبية الواسعة في مثل بيئة قومه الأميين الوثنيين ؟ هل ضبط بها عليهم من كوكب في السماء ، أم جاءهم بها من الشعري والمريخ ؟ ألم يصاحبهم قبل البعثة أربعين عاماً فهل ضلّ الآن وغوى ؟ ألم يسموه الصادق الأميين ؟ أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون ؟^(٢) فهل من عجب إذا علمه الله أن يبكتهم فقال : « قل لو شاء الله ما تلوثه عليكم ، ولا أدراكم به ، فقد لبثت فيكم عمراً من قبله ، أفلا تعقلون ؟ »^(٣).

وكأني من خبر ماض قص القرآن به أحسن القصص عن أمم خلت ، وصحح به أخطاء وردت في الكتب السابقة تناول عصبة الأنبياء ، وفتد به بعض المغالطات التاريخية ، وصور به محمداً شاهداً الأحداث كلها ، مراقباً إياها ، كأنه يعيش في عصرها بين أصحابها . قص على نبيه قصة نوح ثم قال : « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ، فاصبر إن

(١) سورة المدثر ٣١ .

(٢) سورة المؤمنون ٦٩ .

(٣) سورة يونس ١٦ .

العاقبة للمتقين^(١) . وفصل كثيراً من أحوال موسى في مدين ثم قال : « وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين . ولكننا أنشأنا قروناً فتطاول عليهم العمر . وما كنت ثانياً في أهل مدين تنلو عليهم آياتنا ، ولكننا كنا مرسلين »^(٢) ، ووصف ولادة السيدة مريم ابنها عيسى عليهما السلام وكفالة زكريا لها ثم قال : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ، وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم ، وما كنت لديهم إذ يختصمون »^(٣) وأصحب في سرد قصة يوسف وإخوته ثم قال : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ، وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون »^(٤) .

وكم من خبر مستقبل كشف القرآن حجابَه فتحقق في حياة المشر كين وراؤه بأم أعينهم ! ألم يستعص أهل مكة على النبي حتى دعا عليهم بسنين كسني يوسف ، فأصابهم القحط وأكلوا العظام ، وجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى ما بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد^(٥) ، مصداقاً لقوله تعالى : « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين . يغشى الناس هذا عذاب أليم »^(٦) ؟ وانتصار الروم على الفرس من بعد غلبهم ألم يتم في بضع سنين كما قال الله : « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين »^(٧) ؟ ألم تلحق المشر كين الهزيمة في بدر الكبرى في السنة الثانية للهجرة تصديقاً لآية سورة

(١) سورة هود ٤٩ .

(٢) سورة القصص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) آل عمران ٤٤ .

(٤) سورة يوسف ١٠٢ .

(٥) صحيح البخاري عن ابن مسعود ١١٤/٦ .

(٦) الدخان ١٠ - ١١ .

(٧) الروم ١ - ٣ .

القرم المكية ، سيهزم الجمع ويولون الدبر ^(١) ، مع أن فكرة التقاء الجمع لم تكن في مكة واردة أصلاً ؟ وهل أخلف الله المؤمنين ما وعدهم عام الحديبية من دخول المسجد الحرام ، وتبديلهم من بعد خوفهم أمناً ، وتخليق رؤوسهم وقصيرها قضاء للشعيرة كما قال الله : ه لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق : لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين مخلفين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون ^(٢) ه

ولعل من أعجب العجيب أن يضمن الله لنبيه حماية شخصه وعصمته من أذى الناس مع أن الراغبين في قتله كانوا يحيطون به من أمامه وخلفه ، وعن يمينه وشماله ، لكنها إرادة السماء جعلت الرسول على يقين بأن الله حاميه . لقد نزل قوله تعالى : ه يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ^(٣) ، فأخرج عليه السلام رأسه من الحنية وقال لنفر من أصحابه بحرسونه على بابها : ه يا أيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله ! ه ^(٤) .

وهاهو ذا عليه السلام يوم أحد أقرب ما يكون من العدو بينما كان الموت أقرب إليه من شركائه ، حتى قال علي كرم الله وجهه : ه كنا إذا همي الوطيس اختمينا برسول الله فما يكون أحد أقرب إلى العدو منه ه .

وهاهو ذا في غزوة حنين يُركض بغلته إلى جهة العدو ، فلما أقبل المشركون وغشوه لم يفر بل نزل عن بغلته كأنما يعرض نفسه لنبالهم وهو يقول : ه أنا النبي لا كذب ، أنا ابن عبد المطلب ه ^(٥) .

(١) القرم ٥ ه . وقارن بصحيح البخاري ١٤٥/٦ .

(٢) الفتح ٢٧ .

(٣) سورة المائدة ٦٧ .

(٤) البرهان ١/١٩٨ .

(٥) رواه الشيخان . وقارن بتفسير الطبري ٧٣/١ .

وها هو ذا في ذات الرقاع ينزل تحت شجرة ويفلق سيفه فيها ، فيجيشه رجل من المشركين فيأخذ السيف فيختوطه ويقول للنبي : أتخافي ؟ فيقول : لا . فيقول الرجل : وما يمنعك مني ؟ فيجيب : « الله يمنعني منك . ضع السيف » فلا يملك الرجل إلا أن يضع سيفه ^(١) . وتزيد بعض الروايات : أن الرجل أعلن من فوره إسلامه .

أما إنه لا يبت في أخبار الغيب إلا بحازف يعبت أو مؤمن ذو يقين ، وما عرف الناس في رسول الله مخايل المجازفين ، ولا ملامح المفتوين ، فلا بد أن يكون من المؤمنين الصادقين .

بيد أن طائفة من العرب افترضوا أن يكون أحد من البشر قد علم النبي القرآن ، فالتمسوا مصدر الوحي خارج الذات المحمدية ، ولم يجروا - وهم الأميون - على دعوى تعلمه من أحد منهم ، فقد أدركوا بالفطرة أن الجاهل لا يعلم الناس شيئاً . وإذا هم يبتدون إلى معلم لحمد ، فمن كان ذاك المعلم الكبير والمرجع العلمي الخطير ؟ غلاماً رومياً أعجمياً نصرانياً يشغل في مكة قسناً « حداداً » يصنع السيوف ، وكان - على عاميته - ملماً بالقراءة والكتابة ولو لم يعلم الكتاب إلا أماني ، وربما بد للنبي أحياناً أن يقف عليه يشاهد صنعته ، فما أنسبها فرصة ليقول العرب الأميون : هذا هو معلمه « لما يعلمه بشر » وما أنسبها فرصة ليرد القرآن على أحلامهم الطائشة هذا الرد البديهي المتوقع ، والمؤثر المقنع : « لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » ^(٢) .

فلما أسقط في أيديهم ، ووجدوا أن لا قبل لهم بتعيين معلم محمد ، آثروا

(١) صحيح مسلم عن جابر ١٥/٤٤ .

(٢) النحل ١٠٣ .

أن يرفعوا دعواهم ضد مجهول^١ ، وقالوا: أساطير الأولين اكتتبها ، فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً^٢ . وهذا رسم العرب الأُميون المنهج لمن بعدهم من ملاحدة المثقفين لينطلقوا من دعواهم هذه إلى محاولة تعيين الذي أملى على محمد حقائق الدين وفلسفة التاريخ : فرأى قوم أنه راهب اسمه مجيرا من أتباع أديوس في التوحيد لقيه النبي في طفولته في سوق بصرى الشام خلال رحلته مع عمه أبي طالب ؛ ورأى آخرون أنه ورقة بن نوفل من العلماء بالنصرانية ومن أقارب السيدة خديجة لقيه في مكة على أثر نزول الوحي عليه أول مرة .

وكل الذي صح في شأن هذين الرجلين أن الرسول لقي أولهما مجيرا وهو ابن تسع سنين ، وقيل ابن اثني عشرة مرة واحدة ، وكان معه عمه أبو طالب . وقال هذا الراهب لعمه : سيكون لابن أخيك هذا شأن عظيم ؛ وأنه عليه السلام لقي الثاني ورقة عقب إخباره خديجة بما رآه في غار حراء ، فقد انطلقت به إلى ورقة ، وكان شيخاً كبيراً قد عمي ، فقالت له خديجة : يا بن عم اسمع من ابن أخيك ، فقال له ورقة : يا بن أخي ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بختبر ما رأى ، فقال له ورقة : هذا الناموس - أي أمين الوحي - الذي نزل الله على موسى . ولم يلبث ورقة أن توفي^٣ .

حسبنا - لنفثيد هذين الزعمين - أن نذكر أن النبي الكريم لم يلق الرجلين سرّاً في خفاء ، بل كان معه في كل مرة رفيق ، فقد شهد أبو طالب لقاءه لمجيرا وشهدت خديجة لقاءه لورقة ، فما عسى أن يكون النبي تعلم في هذين اللقاءين القصيرين من علوم الغيب والتاريخ ؟

ولا حاجة بنا إلى تفتيش أنفسنا عناء الرد على مبالغات بعض المستشرقين

(١) الفرقان ٥ .

(٢) البخاري ، بدء الوحي ١/٧ .

حول كثرة اليهود والنصارى بكفة ، فقد ورد عليهم من بينهم باحثون منصفون أكدوا أن من الحق التهويل في هذا الشأن مادام الرسول الكريم لم يلق أخبار اليهود ولا رهبان النصارى ، ولم يثبت اتصاله بهم .

وأهون من هذا كله ما يعرض به الشكاكون المرتابون إلى القوافل التجارية في رحلتي الشتاء والصيف ، وما كانت تحمله - برؤسهم - من أخبار الماضي وقص الممل الخالية : فما عهدنا تجار العرب يعنون بلقاء الأخبار وبجاسة رجال « اللاهوت »^(١) . أما محمد نفسه فلم يذهب إلى الشام إلا مرتين : أولاً في طفولته مع عمه كما أسلفنا ، والأخرى في تجارة الخديجة وهو شاب وكان بصحبته ميسرة غلام خديجة ، ولم يتجاوز عليه السلام سوى مدينة بصرى في كلتا الرحلتين القصيرتين ، فأين يذهب العقلاء بعقولهم ؟ وأنى يؤفكون ؟

بعد أن وضح النهار لذي عينين ، لم يكن بد من أن يسفه القرآن ذلك الأحلام الطائشة جميعاً ، ويقول بلهجة قاطعة حاسمة : « وما كان هذا القرآن أن يفوتى من دون الله ، ولكن تصديق الذي بين يديه ، وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين »^(٢) .

* * *

أما أخيلة الشاعر أو سبجات الأديب فقد نسبها بعض العرب إلى الرسول الأمين حين راع القرآن خيالهم بصورة الحية ، ومشاهده الشاخسة ، وألفاظه الموحية ، وفواصله الشافية ، وأحاطه العذاب ، فقالوا : شاعر تنوبص به ريب المنون . ولا شك أن الفصحاء فيهم عرفوا أن ليس في القرآن شيء من الشعر ، وأن أسلوبه يعلو ولا يعلو ، وما هو بقول بشر حتى قال قائلهم : « إن له خلوة

(١) الوحي المحمدي ٨٦ .

(٢) يونس ٣٧ .

وإن عليه لطلاوة ، وإن أعلاه لمعدن ، وإن أسفله لمشم ، وما هو بقول بشره .
إلا أن القرآن ظل يتجدداهم بمعارضته ، ويطاولهم في المعارضة ، حتى اضطرهم
إلى الهزيمة أمام تحديه ، فلم يجدوا ما يشفون به غليهم إلا أن يقولوا : شعر
أو سحر مبین .

تجدداهم أول الأمر أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، وهو جميعه كلام الله ، ومن
أصدق من الله قبيلاً ؟ فقال لهم في سورة الطور : « أم يقولون تقوله ؟ بل
لا يؤمنون . فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين » . ثم تنازل لهم عن التحدي
بجميع القرآن الصاق الذي لا يخالف الواقع في شيء إلى التحدي بعشر سور
مثله ، ولو كانت مفتربات لا أصل لها ولا سند ، فقال في سورة هود : « أم
يقولون افتراه ؟ قل فأتوا بعشر سور مثله مفتربات ، وادعوا من استطعتم من
دون الله إن كنتم صادقين فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن
لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون . فلما عجزوا حتى عن السور العشر المفتربات
تنازل إلى تحديهم بسورة واحدة من مثله ، فقال في سورة البقرة : « وإن كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ؛ وادعوا شهداءكم من دون
الله إن كنتم صادقين . فان لم تفعلوا — ولن تفعلوا — فاتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة أعدت للكافرين » . حتى إذا عجزوا عن معارضة سورة واحدة
من سورة — وهم أمة الفصاحة والبلاغة — جعل صوتهم في الآفاق ، وتحدى
أهم العالم قائلًا في ثقة ويقين : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا
بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » .

بالأسلوب المعجز الساحر من القرآن إذن قلوب العرب منذ الفتوة المكية ،
قبل أن تنزل آياته التشريعية ، ونبوءاته الغيبية ، ونظراته الكلية الكبرى إلى
الكون والحياة والإنسان . ولو أتيج لمعاصري الوحي القرآني أن يطلعوا منه
على الجانب العلمي والجانب الفلسفي اللذين أتيج لبعضنا أن يطلعوا عليها ،
وكان لهم من الثقافة ما يمكنهم من الحكم على حقائق التاريخ ، لأدركوا مثل

جميع المنصفين عجز الزمان عن إبطال شيء منه ؛ ولأيقنوا أن علوم الكون ستظل جميعاً في خدمته للكشف عن آيات الله في الآفاق والأنفس ، كما قال الله :
 « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟ !

* * *

أيها السادة :

لقد آثرنا أن نعالج ظاهرة الوحي المعجز بمثل ما عالجها به القرآن من التأثير المقنع ، فلجأنا إلى الزاوية النفسية ، ودرسنا من خلالها الفرق العظيم بين ذات الخالق وشخصية المخلوق ، وبين صنعة الخالق وصنعة المخلوق ، وتجنبنا التعقيد والجدل العقيم ، وحاولنا ألا نقرب حقائق الغيب العليا بما تعرفونه عن التنويم « المغناطيسي » وتسجيل الأصوات على الأشرطة وإذاعتها أو نقلها عن طريق الهاتف واللاسلكي ، وظننا أن لاجدوى من هذه الأشياء وأننا ليست هي طريق الإيمان . ونحسب أننا قد انتهينا إلى النتيجة التي توخيناها ، نأدر كم معنا أن الرسول الكريم تلقى الوحي بحواسه كلها ومشاعره كلها ، وأعيان كل نوعي أنه عبد الله ورسوله الأمين .

١٩٦٢ / ٢ / ٢٥

* * *

دور المصنفات العربية في تاريخ التيارات الفكرية والمذهبية في الإسلام حتى القرن السادس الهجري في العراق والشام ومصر

الأستاذ الدكتور يوسف العشي

أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية الشريعة

إن التاريخ ، إن عرض الحوادث على شريط يسجلها به كما هي دون شرح أو تحليل كان أبكم وأصم ، ولم يدخل إلى أعماق الدارس له ولم يزد في تجاربه إلا مقداراً بسيطاً. والمؤرخ الذي يقتصر على أن يقص عليك كيف وقعت الحادثة قصصاً صحيحة دون تفسيرها أو تحليلها إنما هو مؤرخ يضبط الأمور ضبطاً و بصفاً وصفاً. ولعله في نظر الكثيرين مؤرخ مجيد . لكنه إن أجاز في وصف الحوادث فهو مقصر في بيان أسبابها الحقيقية وعواملها الأساسية لا يطلعك إلا على الصورة الظاهرة . أما ما انطوى تحتها من أشياء توجهها ونحركاتها فيفونه ولا يظهر على قلمه .

والتاريخ العربي كتب حتى الآن في أوسع صفحاته على هذا النهج المقصر . والمؤرخون يتبارون في تسجيل حوادثه تسجيلاً صحيحاً . أما العوامل الداخلية التي توجه الحوادث وتربط بينها وتسيروها فلم تحظ حتى الآن بعناية كافية . لنضرب مثلاً على ذلك الاتجاهات الفكرية . . . إننا لا نجد بقلم المؤرخين شرحاً كافياً عن أثرها في تطور تاريخنا وعن صلتها بحوادث ذلك التاريخ وعن اشتراكها في توجيهه . لا ريب أن المجيدين من المؤرخين يتمرضون لها ويصفونها وصفاً يزيد أو ينقص في الدقة لكن الذي يفوتهم إجمالاً منها هو علاقتها التامة بالحوادث التاريخية ونجاوبها معها وميورها في إطارها .

والواقع أن مزج حوادث التاريخ بالإتجاهات المعنوية أمر صعب شاق
فحوادث التاريخ تكاد تكون مادية حين حدوثها فسقوط دولة أو بناء مدينة
أو فتح ثورة أو حدوث ثورة إنما تظهر سهولة الكشف والبيان في الاطار المادي
الذي وقعت فيه ، أما العنصر المعنوي الذي دخل في نسجها فصعب اجتلاؤه
وبيانه . ولنعذر المؤرخين الذين لا يصلون إلى هذا العنصر المعنوي فيظهرونه
على أن لنا أن نلج عليهم في الطلب ليبينوا لنا العوامل الخفية التي تكمن
وراء الحوادث الظاهرة . وعليهم هم أن يجهدوا أنفسهم لكشف ذلك
كشفاً صحيحاً .

ولقد كنت من جملة أولئك الذين ينعون على المؤرخين تقصيرهم في اجتلاء
خفايا الحوادث التاريخية وتمسكهم بظواهر التاريخ ، ولكن كنت في جملة
أولئك الذين ينعثون في معرفة تلك الخفايا ويلومون أنفسهم أشد اللوم على
هذا التعثر وعلى القصور عن ادراك أهداف التاريخ العربي الصحيحة . وكنت
أشعر الشعور بالمخاطر التي تخلف بين يريد أن يجتلي الخفايا وأن ينفذ إلى العوامل
السكامة وراء الأخبار والحوادث فلئن كان من السهل ان يجازف المؤرخ فيدعى
أنه عارف بهذه العوامل فمن الصعب جداً عليه أن يعرفها على حقيقتها ، فالعوامل
المستترة لا تكشف عن نفسها بسهولة ولا بد لكشفها من الفحص عليها والفحص
لا يتم إلا باستعداد كبير . وأول هذا الاستعداد أن تجتمع بين يدي المؤرخ
أدق التفاصيل المادية عن الحادث وأوسع البيانات عما أحاط به في كل ميدان
ولا يأتي ذلك الا بعد جهد ومضن وتبضع هائل .

وتاريخ العرب ما فتئت مصادره مطوية في كثير من صفحاتها . قسم منها
مخطوط لم يطبع وقسم منها مطبوع لم يفهرس وقسم منها مفهرس لم يستخدم ولم
يستخرج . اضم إلى ذلك مصادر للتاريخ لا يلتفت اليها لأنها ليست لها صفة

التاريخ من مواد فلسفية وفقهية وأدبية ومذهبية واجتماعية الى آخر ذلك من أصول يصعب على المؤرخ أن يجدها جاهزة بين يديه لأنها لم تعرض له في اطار التاريخ .

قدمت هذه المقدمة الطويلة لاعتذر عن مساوئ بحثي الذي سأعرضه عليكم . أنه بحث ينبغي أن يجوله في ميدان خفي غير ظاهر ، فيصل تاريخ المكتبات العربية بالاتجاهات الفكرية والنزعات السياسية والمذهبية ويحاول أن يفسر هذا بتلك وتلك بهذه فما احراه بأن يكتبو وأن يتعترو . على أن لي شفعاً يشفع لي فيه وهو اني بذلت فيه جهداً طويلاً مضمياً فما تركت كتاباً مطبوعاً جدير بأن تكون له بعض الصلة بتاريخ المكتبات العربية الا قرأته . وما سمعت بمكتبة فيها مخطوطات قيمة في التاريخ العربي الا زرتها واطلعت على مخطوطاتها في عواصم اوربا وفي الامانة وفي بلاد الشام وفي مصر . فان رضيت بهذا الشفيع غفرتم لي هفواتي في بحثي وتقصيري عن بلوغ غايقي .

وبعد فهذه في محاضرتي هذه اب آيين ان المكتبات العربية في العراق والشام ومصر لعبت دوراً مهماً في حوادث التاريخ او كانت عنصراً من عناصره كمنت في ذلك وراء عوامل اخرى او كانت تلعب دورها وراء ستار خفي ، فلا تبدو فيه الا في لحظات يفصل الزمن بينها بفواصل كبير حتى ليخيل انها لمحات لا كبير شأن لها . ولعل كثيرين منا يعجبون أشد العجب من الادعاء بأن خزائن الكتب العربية تكمن وراء حوادث التاريخ وتشارك تلك الحوادث في اتجاهها وتلعب دورها فيها . ذلك اننا معتادون على ما عودنا عليه عصرنا الحاضر او على ما قصه علينا تاريخ الامم العربية ذلك التاريخ الذي غاص في طلب الحقائق الظاهرة والخفية معا فوفق في كثير من الاحيان الى ما وفق اليه لكنه لم يلفت نظرنا الى وجود دور للمكتبات في حوادث تاريخ تلك الامم . اننا نستبعد ان يكون خزائن الكتب العربية اثر في حوادث تاريخنا ، ذلك

ان خزائن الكتب العربية لم يظهر اشتراكها في حوادث تاريخ العرب . على
اننا يجب الا نعجب والا نستبعد فما يصدق على اهل العرب قد لا يصدق علينا .
وتاريخنا غير تاريخ العرب . وهل ينبغي ان نكون لنا نفس الميول التي لأهل
العرب وهل لا بد من ان يكون مزاجنا وذوقنا هو مزاجهم وذوقهم ؟ لا ،
فلنا طبيعتنا ولنا هوانا ولهم ما يشتهون .

ان العرب يمتازون على الأمم الأخرى بتعشقهم للكتاب عشق ظهر في
ادبهم بشكل بين بليغ . ولقد اطلعت على كثير مما دونته آداب الامم الاخرى
في وصف الكتاب فلم اجد ما يعادل او يقرب مما وصف في الكتاب في الادب
العربي . وما كتبه الجاحظ في وصفه في كتاب الحيوان آية في الاحاطة والاجادة
ووصف الكتاب قبل الجاحظ وبعده كتاب كثيرون . لبس موضوعي تتبع
ما قاله ، غير انه قد يكون من المفيد ان اتلو عليكم وصفا له من قلم رجل كان
له كما سنرى اثر كبير في تاريخ المكتبات العربية ألا وهو الخليفة المأمون .
يصف المأمون الكتاب ويدل بذلك على تعشقه له فيقول ..

« لاميء أثر للنفس ، ولا اشرح للصدر ، ولا أوفر للعرض ، ولا أذكى
للقلب ، ولا أبسط للسان ، ولا أشد للحنان ، ولا أكثر وفاقا ، ولا أقل
خلافًا ، ولا أبليغ إشارة ، ولا أكثر عبارة من كتاب تكثر فائدته ونقل
مؤنثته وتسقط غائلته ، ونحمد عاقبته . وهو يحدث لا يمل ، وصاحب لا يخل
وجليس لا يتعطف ، ومتوهم عن العقول الماضية والحكم الحالية والامم السالفة ،
يحيي ما امانه الحظ ، ويجدد ما اخلقه الدهر ، ويبرز ما حجبتة الغباوة ويصل
اذا قطع الثقة ويدوم اذا خان الملوك . ان كل كلمة في هذا الوصف تحمل
معاني كبيرة وجبا جاحظا . وهل عجبنا بعد ذلك ان نرى العرب يتأثرون بالكتاب
وان نرى الكتاب يلعب دورا كبيرا في حياتهم .

ليس في العالم كله أمة انكبت على الكتب وقراءتها وتأليفها كما انكبت العرب ، اللهم الا بعض الشعوب الغربية الحديثة لا لانهم يحبون الكتب أكثر من العرب ، بل لأن وسائل نشر الكتب عندهم مبسرة أكثر منها عند العرب ، لما للطباعة من أثر في ذلك ولم يعرف العرب الطباعة في تاريخهم القديم . ولناخذ فكرة سريعة عن انكباب العرب على التأليف مثال بسيط وهو أن أحد الاندلسيين وضع كتاباً ذكر فيه اسماء الكتب المؤلفة حتى عصره أي القرن السابع الهجري فجاء كتابه في أكثر من سنة وخمسين مجلداً اذا حسب عدد الكتب التي ذكرت فيه تجاوزت مليون كتاب . ولا أظن شعباً حتى اليوم تجاوز عدد تأليفه مليون كتاب . أما محبة العرب للكتب فمثال بسيط يبيننا عنه ، وهو أن أهل مكة الذين لم يكن عندهم غير سبعة عشر رجلاً يكتبون ويقرأون حين ظهور الرسالة كانت بلدتهم في منتصف القرن الاول قد حوت خزانة كتب قريبة من الحرم يقرأون فيها لا القرآن الكريم والاحاديث النبوية فحسب بل الشعر والاعخبار ايضاً . وكان لعبد الرحمن بن أبي ليلى في منتصف القرن الاول ايضاً بيت فيه كتب يجتمع اليه فيه القراء فلما تفرقوا الا عن طعام ، كل ذلك يحدث ولما مضى أمد بسيط على تعلمهم القراءة والكتابة . ليس من شعب بلغ حبه الكتب واقباله عليها حب العرب ابداً فهل تعجب بعد ذلك اذا كان للكتب أثر في حياتهم يبلغ منها حوادث السياسة وتطور الدول . يجب أن نعجب من أن لا يكون للكتب ذلك الاثر . فمن أبسط الامور أن السياسة تستخدم دوماً الاشياء العزيزة على قلوب الناس والمحبة اليهم . ولو اراد أن يكتب المؤرخون في أثر المال مثلاً في حوادث التاريخ لملأوا المجلدات الضخمة . فالمال محبب الى النفوس ولا بد أنه لعب دوراً كبيراً في التاريخ . والكتاب أحب من المال الى نفس العربي في كثير من الأحيان ، فلا بد أنه قام بقسطه في حوادث التاريخ ايضاً .

عرف رجال السياسة ورجال الحكم والدعوة ميل العرب الى الكتب فاخذوا

سياستهم نحوهم في ضوء هذا الميل . وكان من الصعب في عصر قل فيه الورق وغلا سعر الكتب ان توزع الكتب على الناس توزيعاً كريماً . فإذا نكون الحطة اذن ؟ الامر بسيط جداً فها هو الا ان تضع الكتب الثمينة الغالية في خزانة أو بيت أو دار وتطلقها لمن يريد أن يقرأ فيها حتى يحتلبه اليها وتؤثر فيه كل الاثر . وهذا ما أدركه حكام بني العباس في اوائل دولتهم .

وقبل ان نذكر خطتهم في ذلك وسياستهم يلبيضي لنا أن نبين ان الامويين قد اخطأوا خطأ كبيراً في سياستهم ، وهو انهم كانوا في غير بلاد الشام في صف وكان العلماء في صف آخر . كان علماء اهل الحجاز معادين للحكم الأموي . وكان علماء اهل العراق معادين لهم ايضاً . اما علماء الاقطار الاخرى غير الشام فلم يكونوا على صلة الحسنى ببني أمية وان لم يظهر عداؤهم كبيراً .

نعم ان عداوة العلماء لبني أمية في غير الشام لم تكن خطأ زلت فيه قدم بني أمية عن غير معرفة أو جهل . بل سيقوا اليه سَوْحاً لان العلماء اعتقدوا ان بني أمية مغتصبون يجب الابتعاد عنهم . على ان بني أمية لم يحاولوا كثيراً ان يتقربوا من العلماء واعلمهم ظنوا أن الهوة التي تفصلهم كبيرة فلم يزيلوها اللهم إلا واحداً منهم هو عمر بن عبد العزيز .

أما بنو العباس فقد أدركوا خطأ بني أمية قبل أن يملنوا ثورتهم عليهم فاستألوا العلماء الى جانبهم وكسبوا رضاهم عن ثورتهم مسع بعض الدعوة الخفية لها . ولما استولى بنو العباس على الحكم حاولوا ان يكون العلماء في صفهم والى جانبهم غير انهم القوم محايدين وألقوا منهم قسماً ميالين الى العاويين ، وكان بإمكانهم أن يخطئوا خطأ بني أمية فيؤلبوا العلماء عليهم . لكنهم تفاوضوا عن عدا من عاداهم بل جروهم الى صداقتهم جراً . والذين عادوهم اول الامر هم المعتزلة من أتباع عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء اولئك المعتزلة الذين يعتقدون

ان الله عادل لا يرضى بالظلم وان الانسان حر في تصرفاته وأفعاله أو تلك المعتزلة
 خرجوا مع عهد ذي النفس الزكية و أخيه ابراهيم حينما خرجوا في عهد المنصور .
 ولم ينتقم ابو جعفر المنصور منهم بل فتح لهم صدره وخزان ماله بيد أنهم
 امتنعوا عن ماله وعفت نفوسهم عنه . على ان هنالك شيئاً واحدا لا يستطيعون
 الا ان يضعفوا امامه الا وهو الكتب ، فلتطلق يدهم في الكتب ولتوضع في
 متناولهم قريباً من الخليفة ليكونوا في كنفه وحوله ولتطلق يد غيرهم من العلماء
 ليهيمن عليهم جميعاً . وهذا ما فعله ابو جعفر فقد أنشأ خزانة للكتب في قصره
 وجمع فيها العلماء واطلق لهم البحث فيها وعهد إليهم بتأليف الكتب فيها فألفوا
 له تحت رعايته . بل استحضر العلماء من اقطار العالم الاسلامي من منجمين
 وأطباء وفلاسفة فوضعهم في تلك الخزانة ، منهم جرجس بن جبرائيل والبطريق
 وابن المقفع ومحمد ابن ابراهيم الفزاري ومحمد بن اسحاق والمفضل الضبي وألف
 هؤلاء له أو ترجموا الكتب .

فتح أبو جعفر المنصور الطريق لمن أتى بعده في شأن العلماء يجمعونهم حول
 الكتب ويطلبون إليهم تأليفها فسار المهدي على طريقته ثم أتى عصر الرشيد
 فاذا الكتب تصبح سيدة مؤسسة خاصه ، لها كيان خاص وتحتل مكاناً عزيزاً
 في قصر الخلافة وتلك المؤسسة هي بيت الحكمة . وبيت الحكمة مركز الكتب
 الفلسفة ومقر للمترجمين لها ، الى جانب انه خزانة للكتب . ووضع الرشيد في
 بيت الحكمة الأئمة والمترجمين والمؤلفين بجرارات معينة . واحضر الكتب من
 بلاد الروم فأصبح قصره كعبة للعلماء والادباء . وكان البرامكة اصحاب الامر
 في اول عصره وكان بيت الحكمة في ايديهم يتصرفون فيه ، فأدخلوا إليه اتباعهم
 وجماعتهم واذا به يؤول الى ايدي الشعوبيين ومعهم من الفرس الفضل بن نوح
 والاعلم ان هارون بعد نكبه للبرامكة لم ينكب اصدقاءهم ولعله لم يكن
 يستطيع ان ينكحهم لان عددهم كبير فتركهم في مراكزهم ، واستعروا في

بيت الحكمة حتى آل هذا الى المأمون . وكان الامين قد أهمل شأن العلماء ولم يحفل بهم كثيراً . ولما دخل المأمون بغداد كان أول همه ان يجمع العلماء حوله فأمر يحيى بن اكرم ان يجمع له وجوه الفقهاء واهل العلم من اهل بغداد فاختر له من اعلامهم اربعين رجلاً واحضرهم وجلس لهم المأمون وسأل عن مسائل واخاض في فنون الحديث والعلم واستمرت جلساته اليهم واصبحت سنة عنده يجلس اليهم كل يوم جمعة في بيت الحكمة فيتأظرون بين يديه وقريباً منهم الكتب الحبية اليهم .

ونظم المأمون بيت الحكمة تنظيماً دقيقاً ووسعه توسعاً . واپس هذا مجال الكلام عن عمله في بيت الحكمة ، فالذي يهمنا هنا هو دور هذا البيت واثره . وبحسبنا ان نعلم ان بيت الحكمة اصبحت في عهد المأمون بيوتاً للحكمة لا بيتاً واحداً كل بيت عليه رئيسه فيبيت للمنجمين يمشون فيه احوال النجوم وينجمون وبيت للمترجمين يترجمون فيه الكتب وبيت للأدباء يؤلفون فيه وبيت للحكباء وعلماهم . واجتمع في بيوت الحكمة هذه من كتب الاقدمين ما لم يجتمع في خزائن أخرى وعكف المترجمون على ترجمتها يأخذون من الذهب وزن الورق الذي يكتبون الترجمة عليه . وانكب العلماء على نبش هذه الكتب المترجمة وغير المترجمة وتفسيرها ومعارضتها وجميع شتات اقوالها واستخراج الجديد منها واطلقت بيوت الحكمة للقراء يقرؤون فيها ويتعلمون ووضع لهم من يقوم بأمرهم فنصب فيها خزان يدعى الواحد منهم صاحب بيت الحكمة .

ونقلت تلك الكتب المختلفة الى بيوت الحكمة الى جو جديد من المعرفة فرأوا عالماً جديداً من الوان العلم والفلسفة والنبوغ فاضطربت نفوسهم لمعرفة الجديدة واشتغلت أدمغتهم . والذي حصل - ونلك معجزة العلم العربي - ان هذا العلم أبى أن يظل غالة على غيره وان يعيش على فتات مائدة القدماء فأبدع هو بدوره فغرب العلم . وكان المعتزلة هم حملة مشعل الابداع والاحداث للثقافة

الجديدة فلا عجب إن كانوا هم الذين تولوا أكبر أثر في بيت الحكمة للمأمون ونحن نجد أثر الاعتزال في هذا البيت منذ الأيام الأولى له من عصر الرشيد فرائسه الأول هو معتزلي وهو الفضل بن سهل النوبختي . واستمر المعتزلة يحتلون فيه مكانة سامية . وهم اصحاب الابداع فيه الى آخر عهده .

بل إن مقر مدرسة الاعتزال البغدادية كان في بيت الحكمة للمأمون هذه المدرسة يرأسها بشر المريسى وقامه بن الأشرس وأبو الهذيل العلاف والنظام وكانوا يجتمعون في بيت الحكمة ويناقشون ويجادلون .

وأمتد أثرهم بعيداً حتى دفعوا الدولة بذلك الأثر وإذا بالمأمون يعلن أن مذهب الدولة هو مذهبهم أي أن الدولة تقول بما تقول به مدرستهم ألا وهو القول بخلق القرآن . نظرية اختصت بها مدرسة بغداد أكثر من غيرها من مدارس الاعتزال الأخرى كمدرسة البصرة والكوفة وليس بحثنا عن الاعتزال وعن القول بخلق القرآن إلا أن من الواجب أن نبين أن القول بخلق القرآن ثبت وتقوى في بيت الحكمة بقراءة كتب الفلاسفة ومناقشة أصحاب الديانات الأخرى لاسيما النصارى ممن كانوا يجتمعون في بيت الحكمة ويناقشون العلماء الآخرين فيه مناقشات كبيرة في مجالس عديدة . منهم حنين بن اسحاق وبعض ابن البطريق ويوحنا بن ماسوية وجبرائيل بن جئيشوع وكان هؤلاء النصارى حريين بأن يعترضوا على من يجادلهم في شأن الوهية المسيح فيقولون إن المسيح هو كلمة الله كما يقول القرآن وإذا كان كلمة فهو أزلي مثله لأن كلام الله أزلي كما يعتقد أهل السنة من المسلمين — وأغلب الظن أن المأمون أعلن مذهب الدولة رداً على هذه الدعوى فدعا كل العلماء الى القول بأن كلام الله ليس أزلياً بل مخلوقاً . وينطوي هذا القول طبعاً على أن المسيح وهو كلمة من الله ليس أزلياً بل مخلوقاً فلا يمكن أن يكون إلهاً .

وتجسست سياسة المأمون الاعتزالية هذا التجسم في بيت الحكمة بل القى المأمون بمقاليده هذه السياسة والدفاع عنها الى رئيس من رؤساء بيت الحكمة وهو بشر المريسي واطلق لبشر الدعوة الى مذهبه في كل مكان ومنع الناس من أن يجاهروا بخلاف رأي المعتزلة . الا ان عالماً جريئاً يأتي من مكة الى بغداد فيرفع صوته في جامع المنصور قائلاً ان القرآن غير مخلوق فيضطرب الجمع وتوضع اليد على هذا العالم واسمه عبد العزيز الكنتاني ويؤخذ الى المأمون كما يأخذ الجرميون ، فيطلب من الخليفة أن يجمعه ببشر لينظره في القرآن . يعقد مجلس المناظرة ويرأسه المأمون . وينتهي الأمر على ما يقصه كتاب الحيدة الذي وضعه عبد العزيز هذا بانتصار عبد العزيز على بشر ، لكن بشر لا يدعن بل يوغر صدر الخليفة على عبد العزيز اذ يقول متكلماً بلسان أصحابه وزملائه وذلك في المجلس الذي يعقد عادة كل جمعة في بيت الحكمة . . بأمر المؤمنين أطال الله بقاءك لم يبق فينا للكلام موضع لما قد حلقنا في انفسنا من المكروه والذنوب العامة علينا ونداهم في المساجد والأسواق والطرق وقد ضاق علينا هذا البلد مع سعته . ولتضمن النظر في هذا القول فهو منير المأمون كل الإثارة اذ ما يقصه ما يقصه المأمون من رعايته للعلماء وتوجيهه لهم أن فقدوا ثقة الشعب وأثرهم فيه وأضاف بشر بقوله « وأزال - يقصد عبد الكنتاني - هبة امير المؤمنين من قلوب الرعية وأغراهم بسائر أوليائه وخدمه وحشمه وبجميع أهل الفقه والنظر من أوليائه وعبيده وأمرهم ان يشيعوا ذلك ويذيعوه » وثارت ثائرة المأمون وأمر فجر اليه عبد العزيز جرأ ولولم يدافع هذا عن نفسه خير دفاع لاضطهد وامتنحن لكنه أبان أنه لم يفعل شيئاً مما وصف به . ولم يكف الخليفة عنه الا بعد أن اعطى العهد بأن يسكت عن المناظرة وان ينقطع عن الناس .

يبدو لنا من هذه الحادثة ان بيت الحكمة كان في عهد المأمون ممثلاً لمذهب الدولة وقائداً لذلك المذهب بل كمنته خلفه حركة عنيفة من حركات السياسة

العباسية في عهد المأمون وهي اضطهاد علماء الدين الذين عارضوا حركة القول بخلق القرآن فلتن استطاع عبد العزيز الكنتاني ان يفلت من قبضة المأمون فهاجرت المأمون لم يلبث في آخر عصره ان اصدر اوامره بأن يؤخذ عهد على كل العلماء بالافرار بأن القرآن مخلوق لا ازل ومن لم يوافق يقيد ويحبس . وقبل ان نوافيه منيته اوصى خلفه المعتصم بأن يسير على هذه السياسة والا يتوانى بها ، فأصبحت سياسة الدولة اضطهاد كل العناصر التي لا تقول بما نقول به مدرسة بيت الحكمة . وادت هذه الحركة الى تقوية المعتزلة الذين اتخذوا تلك الحزائن مقرآ لهم ومركزاً وقوي شأنهم الى درجة انهم أصبحوا عصبه يؤثرون في الدولة فيطبعونها بطابعهم ويوجهونها برأيهم فتعلن مذهبهم وتقرضه على الناس .

استمر حكم المعتصم والواثق على هذا الأساس . . سياسة الدولة المذهبية هي الاعتزال كما يريد العاملون في بيت الحكمة على ان شيئاً جديداً حدث بعد وفاة الواثق . . ذلك ان الأتراك أصبحوا هم اصحاب الأمر في العراق يختارون الخليفة فقد اختاروا هم المتوكل بن الواثق . ووجد المتوكل نفسه ضعيفاً امامهم وليس من قوة تسنده ضدهم . فعامة الناس كانوا حائقين على سياسة الاعتزال وعلى الاضطهاد الذي حدث لرجال الدين من اهل السنة كأحمد ابن حنبل واقرانه وعلى المحنة التي قاسوها من مخالفتهم للقول بخلق القرآن . ولم يكن بيت الحكمة وعصبته بقادرين على شيء امام الاتراك . وادرك المتوكل ذلك فاذا به يطلق سراح المسجونين من علماء اهل السنة الذين اخذوا لعدم اقرارهم بخلق القرآن ، ويبعد المعتزلة ويشتتهم ويقضي على نظام بيت الحكمة وقر كزيم به فلا يعود نسمع شيئاً عن بيت الحكمة نعم ان المتوكل لم يشتت الكتب ويفلق خزائنها ، لأن هذا ليس من شئمة حكام العرب على انه تتبع رجالها ، بل اشترط في فداء الاسرى ان يقر الأسير بأن القرآن غير مخلوق . وكان الاسرى عند الروم يناقشون الروم في شأن المسيح فيقولون انه كلمة

الله لكنه ليس ازلياً شأنه كالقرآن الذي هو كلام الله لكنه ليس ازلياً .

فضي على بيت الحكمة وعلى اصحابه فبحسوا عن ملجأ لهم يلجأون اليه .
وكانوا قد اعتادوا على حياتهم بين الكتب وعلى قوتهم الى جانبها وانهم بها ،
فخرجوا من بيوت الحكمة في قصور الخلفاء الى مؤسسة جديدة اعدوها واسموها
دار العلم وهي خزانة للكتب في دار مستقلة يقيمون فيها ويدرسون ويناقشون
بدأوا ذلك في الموصل وفي البصرة على وجه بسيط مضمر . على أن شيئاً كان قد
حدث وأنزل بالاعتزال محنة عظيمة وبيان ذلك أن الاعتزال أثبت في القرن
الثالث للهجرة عصر المأمون وبعده بقليل أنه تفهم روح الحضارة وعرف الفلسفة
وخبر العلوم ووقف سداً منيعاً أمام الزندقة التي كانت الحضارة حرة أن تنشرها
بين الناس . وفلسف الاعتزال الدين لكنه أغرق في الفلسفة بل أغرق في كل
شيء حتى آل به الأمر الى اضطهاد خصومه والى الخروج على بعض أصول الدين
الأصيلة وكان لا بد من حركة اصلاح للاعتزال نعيده الى حظيرة الفكر الديني
الاصيل على أن يحتفظ هذا الاصلاح بكل المكاسب التي كسبها الاعتزال من
الحضارة والعلم والفلسفة وعلى أن يحتفظ بطرائقه في الدفاع عن الدين أمام الزندقة .
كان لا بد من هذا ليدخل الاسلام السني في طور الاستقرار النهائي فيقف ثابتاً
شامخاً أمام التيارات العديدة التي كانت تتلقفه وقبض الله لأهل السنة رجلاً
عظيماً قام بهذا العمل وهو أبو الحسن الأشعري الذي استخلص من الاعتزال
خير مكاسبه فألقى بتلك المكاسب في أحضان المذهب السلفي وجعلها تتلاءم معه
وتوافق . وأعلن الأشعري في الوقت نفسه أنه يتبرأ من الاعتزال ويجب أن
نفهم من قوله هذا أنه يتبرأ من مبالغات المعتزلة ومن إغراقهم في الفلسفة
والخذلة الفكرية .

واقبت حركة أبي الحسن الأشعري صدى عظيماً عند المفكرين من أهل

السنة لا سيما بين الشوافعة والأحناف من أهل العراق وأثبتت حر كنه أنها تتفق مع روح الاسلام السلفي ، فكانت ضربة تكاد تكون قاضية على الاعتزال وأصحابه . وحدث بالفعل أن اضطر هؤلاء الى الاستكانة والسكوت والتخفي .

وهكذا خفت حركة دور العلم المنخوفة المترددة في الموحل والبصرة على أنها عوزت في منتصف القرن الرابع بحركة جريئة قوية استولت على دور العلم وتبنتها وقامت بشأنها . ذلك أنه كان المعتزلة اصحاب وأهل دعموا الاعتزال منذ أول نشأته وهم آل البيت وزعماء الشيعة وكان معظم الشيعة بقولون بالاعتزال ويدعون اليه فلما امتحن الاعتزال بحفته السياسية وضرب الأشعري الاعتزال ضربته الشديدة بحثوا عن ميدان جديد يلائهم ويفرغون فيه جهودهم والواقع أن الاعتزال لم يكن يلائهم كل الملائمة ، اللهم الا في حربه للأمويين لأنه كان يتفي أن يكون الحاكم الجائر مفرحاً فرحاً بعشيرة الله . أما مع العباسيين فلم يقدم بشيء كبير ، بل تلقفه العباسيون واتخذوه مذهباً لهم . بعد أن ظهر للشيعة إجمالاً ولأصحاب المذاهب الباطنية منهم خاصة أن الاعتزال انقضى زمنه ولم يعد يفيدهم ، عمدوا الى فلسفة جديدة اتخذوها ووجدوا أنها تتفق مع ميولهم اكثر . تلك الفلسفة هي الفلسفة الفنوصية والفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، هذه الفلسفة نضع نظرية واسعة المدى ترى أن الله ينجع بعض الأفراد قوة خاصة بفيض إلهي ونظور كوفي . إن صح هذا التعبير — فيخولهم منحه هذا ، القيادة والسيطرة والكلمة العليا ، وهذا أقصى ما يبغيه التشيع فهو إنما يستند الى حق أهل البيت في قيادة شؤون الاسلام قيادة عامة لامعارضة فيها ، فهم اصحاب العلم وهم الأوصياء وهم يتوارثون سر علم الرسالة النبوية .

وهكذا كون التشيع على أساس الفنوصية والأفلاطونية الحديثة مذهباً فلسفياً جديداً هو مذهب اخوان الصفا وخلان الوفاء . وأحلوه محل الاعتزال واستبقوا من الاعتزال على ما لا يضر بهذا المذهب ثم أقبلوا على العالم الاسلامي ينشرون مذهبهم هذا فيه .

ولا بد أنهم فكروا في الأداة التي تنشر لهم هذا المذهب ولا بد أن الفكر لم يذهب بهم بعيداً ، فدور العلم التي أخذ الاعتزال يؤسسها في البصرة والموصل متردداً غير جريء هي أصلح الأدوات لنشر هذا المذهب ، فهي مبنية على الموصل الاعتزال وهو مذهبهم الأصلي وهي مبنية على الفلسفة مذهبهم الجديد إذ هي بنت بيوت الحكمة ، والحكمة هي الفلسفة فما أخرى لهم أن يتلقفوها وأن يعنوا بها وهكذا تلقفوها من أيدي المعتزلة وتبنوها .

وبديهي أن السبب الذي دفع بالشيعة الى تبني دور العلم ورعايتها - الى جانب ما ذكرنا - يشابه السبب الذي دفع بني العباس الى رعاية بيوت الحكمة وهو أن الكتاب مغناطيس يجذب العلماء والمتعلمين يجتمعون حوله ، وإذا جعلت لهم رابطة به ظهرت قوتهم وسندوا رجال الحكم . بل إن الشيعة ابتغوا بالكتب أكثر من ذلك فالذي كان يهمهم هو نشر مذهبهم وليس أحسن من الكتب غطاء لذلك المذهب وإطاراً لنشره . فليفتق الشيعة على رجال العلم والأدب أحسن نفقة في دور للكتب فخمة جميلة يسمونها دور العلم لا يجتمعونهم فيها فقط بل يجعلونها سكناً لهم يقيمون فيها الليل والنهار فدور العلم إذن أكثر من بيوت للحكمة لأن بيوت الحكمة مركز للعلماء لكنهم لا يسكنونها أما دور العلم فهو مركز ومقر ومسكن . وما أجمل عند العالم من أن يقيم بين الكتب وأن يكون مسكنه عندها . لقد كان حلم كبار العلماء والأدباء أن يقيموا بدور العلم . وهذا أكبرهم في عصره وهو أبو العلاء المعري يقول وقد سافر الى بغداد ودخل دار العلم لساوور . . . وأحلف ما سافرت استكثر من النشب ولا أنكثر بقاء الرجال ولكني آثرت الإقامة بدار العلم فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمان بإقامتي فيه . ويقول أيضاً . . . والذي أقدمني لتلك البلاد مكان دار الكتب بها . أي دار العلم وأبو العلاء ينسى كل شيء عند ذكر دار العلم ببغداد فيقول . . .

والله ما أدري إذا ما ذكرتها اثنتين صليت الضحى أم ثانيا

ويعرف اخوه أبو الهيثم عبد الواحد بن عبد الله حبه لدار العلم فيقول موجهاً كلامه الى بغداد ..

وجلبته فأناك يعتسف الردى ويخوض منه جلة وغمارا
شغفاً بدار العلم فيك وقلبه مازال ركباً للعلوم ودارا

وليس أبو العلاء المعري الشاعر الوحيد الذي اخذت دار العلم من له فمذا
مهباز الديلمي الشاعر المعاصر له يرى انها لا يعادلها مكان وان يوماً فيها يعادل
سنة في غيرها حيث يقول ..

نزلنا في بني ساسان دوراً بها تسلى بيوتك في قضاة
وعوض كل يوم منك حولاً بسر فكان يوم البين ساعة

قصد رجال الشيعة ان يجلبوا العلماء والمتعلمين بالكتب ونزائنها ودورها
وان يربطوهم بحبل الشيعة عن طريقة السكنى الى جانبها وتناول الجراية فيها
يوزعون عليهم الذهب وغير الذهب فيتمنى الشعراء ان يحصلوا على ما يحصلون
عليه . وهذا الشاعر الدمشقي ابن الحياض يود لو كان مثل اهل دار العلم بطرابلس
ياخذ الذهب الذي يأخذون فيعاتب القاضي ابا الفضل بن ابي دوح الذي كان
يتولى توزيع المال عليهم فيقول ..

ابا الفضل كيف تناسيتني وما كنت تعدل نهج الرشاد
فأوردت قوماً رواء الصدور وجلأت مثلي واني لصاد

جمعت دور العلم العلماء حولها وفيها واخذت تنشر تعاليمها ، فتنتجح ثائرة
وتحقق اخرى وتجرو حينا وتورد حينا آخر . تقوم بدورها بشدة تكبر

او تقل حسب الظروف والاحوال والامكنة ، ففي العراق كانت متوددة غير جريئة ، وكانت اقرب الى الاعتدال في دعوتها منها الى الطفرة . اما في الشام ، فكانت اجراً وأقوى وان كانت تلقى معارضة وخصومة اما في مصر فقد نشطت دار العلم التي انشأها الحاكم بأمر الله نشاطا كبيرا واصبحت مركزا اول للدعوة الاسماعيلية ، نعم ان الدعوة الاسماعيلية لم تكن موفقة فيها دوما ، بل كانت تفتى بخسائر في احيان ليست نادرة . على انها كانت تقتل دوما مذهب الحكومة الفاطمية وعقيدتها وكانت تعقد فيها مجالس الحكمة ، وفي مجالس الحكمة تلقى اصول الدعوة وتوضح خطتها وتبنى اصولها وفيها يعرض علم الفاطميين ومذهبهم . ويتولى امر دار العلم وادارتها داعي الدعاة في اكثر الحين .

وعكزا أصبحت خزائن الكتب مركزا للدعوة المذهبية ومنطلقا لآراء اهل الفرق والنزعات وبعد فهل كان اهل السنة ساكتين واجمين امام دور العلم ودعوتها او بالاحرى هل كان الاشاعرة وهم الذين انتهى اليهم دور الدفاع الاصيل عن الاسلام السلفي — خاضعين مذعنين . انهم هم الذين تصدوا للحركة التي استقرت في دور العلم . ويظهر الخصام متحمسا في القاهرة خاصة اي في دار العلم التي قادت الحركة بأجراً اشكاها فأهل السنة منذ أن أنشأ الحاكم بأمر الله دار العلم يجادلون فيها الشيعة وينظرونهم ويوقفون حركتهم . وعلى رأسهم عبد النبي ابن سعيد الأزدي . ويطاردهم الخليفة ويقفل دار العلم لانهم تغلبوا فيها ، ثم يعيدها وقد حصنها ضدهم لكنهم لا يستكينون .

ولقد ادرك الاشاعرة انهم لا يستطيعون معارضة التشيع المبني على (القنوصية) والافلاطونية الحديثة بمذهبهم المبني على مكاسب الاعتزال وحده بل عليهم أن يقابلوا الفلسفة بالفلسفة فقيض الله لهم رجلا تزعم هذا الانجاء . وهو ابو بكر الباقلاني وابرز الباقلاني — معتمداً على الأشعري — مذهب الذرة أو الجوهر

الفردى في شكاه النهائي وعارض به مذهب الشيعة الغنوصي . اعتمد هذا المذهب على الفلسفة الارسطوطاليسية ليحارب الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وقرر ان الكون لا يتبع سنة التطور الغنوصي ان صبح هذا التعبير بل يتبع متبعة الله يظوره في كل لحظة كما يشاء مع اعتبار الصلة بين العلة والمعلول وكان الباقلاني أشد خصم للشيعة فكانوا إذا رأوه استهزأوا بالله عن شره عليهم .

كان الحكم في العراق غير ملائم الأشاعرة فقد كان في يد بني بويه المتشيعة ، فلجأ الأشاعرة إلى خطة صالحة فنشروا مذهبهم بين الأتراك السلاجقة في نيسابور خاصة واكتسحوا العراق مع هؤلاء السلاجقة حينما غزوا العراق . وكان أول هم لهم بعد أن احتلوا بغداد أن يتخلصوا من دارالعلم بها وحدث أن الغوغاء في بغداد احدثت حريقاً في الكوخ فأنى الحريق إلى دارالعلم في اليوم الذي دخل السلاجقة إلى بغداد فبعد عميد الملك الكندري وهو قائد من قوادهم يفرق الكتب الباقية بعد الحريق ويرسلها إلى بلده ويوزعها .

واتخذ صلاح الدين سياسة السلاجقة في مصر والشام ففي مصر اغلق دار العلم وفرق كتبها وفي حلب وهب كتابه وحاشيته كثيراً من كتب خزائن حلب الشيعية .

على أن الأشاعرة الذين كانوا يكمنون وراء السلاجقة والاسكراد لم يقتصرُوا على القضاء على دور العلم ، بل حاولوا أن يؤسسوا مكانها داراً جديدة تمثل مذهبهم واتجاههم ، على ألا يقعوا في المشاكل التي وقع فيها من أسسوا بيوت الحكمة ودور العلم فكيف يتحاشون هذه المشاكل ؟ إن الحاكم قد يستطيع أن يهيمن على العلماء وأن يلزمهم باتجاه معين لا سيما إذا كان اختيارهم في يده . لكن الحاكم لا يستطيع أن يهيمن على الكتب ، فإذا كانت الكتب أساساً يجتمع حوله العلماء والمتعلمون كان اجتماعهم حول افكار كثيرة

واتجاهات عديدة متضارب بعضها مع بعض يخالف أحدها إزاء . وهو إنما يريد أن يجمعهم على اتحاد موحد فكيف يجمعهم إذن على اتجاه واحد ؟ إنما يجمعهم بتحديد عدد من الكتب محدد يكون أساساً لهم . وهذا العدد من الكتب يجب أن يلقى بين أيدي متوقفة منه تتولى تدريسه ونشره . وكذلك ولدت خطة الأستاذة في تأسيس مؤسسة جديدة نحل مكان دور العلم . هذه المؤسسة تتخذ دار العلم مثلاً لها في نظام أوقافها وتتخذها مثلاً في إيواء العلماء والمتعلمين فيها وتتخذها مثلاً في تقديم الأجور لهم إلا أنها تنحي خزائن الكتب عن مركزها الأول إلى مركز ثان بحيث لا نعد خزائن الكتب فيها المحور الذي تدور حوله المؤسسة بل هي جزء من أجزاء المؤسسة . وبين الكتب الكثيرة العديدة التي تزدان بها خزائن الكتب أفراد منها تتنازع على غيرها فتصبح الكتب التي تدرس وتحفظ وتتخذ أصلاً ، تلك المؤسسة هي المدرسة وهكذا حلت المدرسة محل دار العلم ، بل بعبارة أصح أزاحت المدرسة دار العلم لتقعد مكانها ، وكتب على باب المدرسة النظامية ببيغداد اسم الأستاذ علي .

إن تكون المدارس على هذا الأسلوب بداية تاريخ في الإسلام أنه عصر جديد في الثقافة العربية . فبانقضاء عهد دور العلم انقضى عهد التجديد والتطوير على أساس الثقافات غير الإسلامية وغير العربية واستقر الأمر على أن تبلور الثقافة الإسلامية بلورة نهائية بأسس إسلامية عربية خالصة .

ونتج عن ذلك أمر مهم خالص الأهمية وهو أن عهد التفاعل بين الكتب المختلفة المتعددة التي تحويها خزائن العلم انقضى أو كاد ينقضي وحل محله عهد الكتب التعليمية المدرسية التي تلخص أكثر بما تسنتج والتي ترتب أكثر بما تمزج والتي توضح أكثر بما تجدد ، فالدراسة أصبحت تدور حول كتب مدرسية محددة .

وعكذا زال سلطان مجموعات الكتب المختلفة المتنوعة ليحل سلطان مفردات

الكتب المحددة ذهب سلطان الجمع وحل سلطان الفرد ، ذهبت ديمقراطية العلم وحلت أوتوقراطية . كانت الكتب بمجموعها هي الحاكمة فاصبح أحدها أو عدد منها هو المنعك ، اذ هو الذي يدرس والذي يحفظ والذي تؤخذ الإجازة عليه .

على أننا يجب ألا نبالغ في شأن هذا الانقلاب في تاريخ خزائن الكتب فنظن أن الحركة العلمية خفت أو تباطأت ، بل من العجب أن التأليف ازداد وكثر وأن العلم توسع وانتشر وأن الأساتذة كثروا وتعدّدوا ، لكن الذي يجب أن نصوره هو أن تلك الكثرة في التعداد أصبحت تعطي نماذج متقاربة في القلب والقالب وأن التنوع قل لتحل محله الكثرة .

وأياً كان فقد حكم على خزائن الكتب منذ ذلك التاريخ وهو أواسط القرن الخامس الهجري بأن يصبح دورها ثانوياً وأن تتوزع هنا وهناك في المدارس العديدة التي أخذ رجال الدولة يتباهون بأحداثها .

على أن خزائن الكتب كانت قد أدت مهمتها خير أداء وقامت بدورها خير قيام .

لأنها سارت مع الحركات الفكرية جنباً إلى جنب ، بل هي التي أوت التيارات الفكرية فاستقرت فيها . . لجأ إليها الاعتزال يوم كانت بيوتاً للحكمة وكون فيها عصبته وأشرف منها على دولة الفكر وفرض مذهبه الذي اعتمده وهو القول بخلق القرآن واضطهد خصومه ، ثم زالت دولته فقضي عليها وخرج منها يتعثر ، فلجأ إلى دور العلم اتخذ المكتبة فيها أساساً ومحوراً لكنه اتخذ دور العلم غير جريء ولا قوي ثم أسلمها إلى مذهب التشيع وفلسفة الفنوصية والأفلاطونية الحديثة فحكمت دور العلم حركة العلم والأدب وهيمنت على مرافقها وتردد إليها العلماء ورغب في سكناها العظماء وكانت تذخر بالمناظرات والمجالس والتفكير والبحث . والمذاهب تنقائل فيها وتتصادم والآراء تتزاحم

فيها وتتصارع ويخرج من كل ذلك مزيج مختمر قوي وعلم جم متين ثم إذا بها تنعكس لأن روح الإسلام كانت أميل إلى تيار فكري جديد وهو مذهب لا يريد المزج والخلط إنما ينبغي تصفية التراث واصطفائه أنه ينبغي الهدوء والاستقرار . أنه ينبغي الإسلام صافياً سلفياً موحداً . انتكست دور العلم ومعها المكتبات وأغلقت الميدان للدارس فحلت محلها ونقلت بعض صفاتها واثبتتها . لكن الكتاب بدلاً من أن يضع قيمته ووزنه مافىء متصوراً فيها بل لعله ازداد قوة وترفعاً ، فصار يتوأس حلقات التعليم فلا تم إلا بوجوده يقرأ فيها ويشرح ويشرح .

وبعد فلعله ظاهر بما تقدم أن الكتب ذات مكانة كبرى في التاريخ العربي ولعلنا وفقنا بعض التوفيق ببيان الظروف التي أحاطت بهذه المكانة والدور الذي حققته في ذلك التاريخ . ولئن أطيننا بعض الاطناب بذلك الدور ، فإنا لم نفعل ذلك لتعطي الكتب أكثر من حقها بل أردنا أن نبين هذا الدور بشكل بارز خال بما أحاط به من عوامل وعناصر أخفته في حوادث التاريخ فكمن خلفها مع أنه يجب أن يبرز فيها ولعلنا وفقنا في إبرازه ببعض نواحيه على ما تجبى لنا والله الملمهم للصواب .

ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد

الاستاذ محمد المبارك

عميد كلية الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم : وبعد

لعلكم تنتظرون ونحن في أواخر رمضان أن يكون موضوعنا روحياً خالصاً وعاطفياً صرفاً ولكن يبدو أن موضوعاتنا الفكرية ووعينا الفكري لا تقل أهمية عن صفاتنا الروحية ، ولهذا فإن موضوع حديثنا الليلة في رأي من الموضوعات الهامة التي تستهدف العودة الى الاسلام في صورته الصافية الأصلية ولا سيما أننا في عصر من العصور التي تلتقي فيها المذاهب والحضارات ومثل هذه العصور تلبس فيها المفاهيم وتشابك فيها العقائد وتتداخل المذاهب . وقد اعتري الاسلام في هذا العصر كما اعتراه في عصور سابقة غواش غطت في بعض الاحيان على بعض أفكاره أو أدخلت عليه بعض الانتباس أو شوهته بعض التشويه . ولذلك كان من الضروري من أجل فهم الاسلام في صورته الصافية العودة من جهة إلى اصوله ومصادره الأصلية الأولى من الكتاب والسنة وفهم الصدر الأول له ومن جهة أخرى رفع المناشآت التي غطت عليه ومعرفة العوامل التي اثرت في تغيير بعض مفاهيمه .

الاسلام في العصر الحديث

مر الإسلام في هذا العصر في مراحل كان اولها ما يمكن أن نعنونه بعنوان (الاسلام في قفص الاتهام) فقد وقف دعاة الإسلام في القرن الماضي يدافعون عن الإسلام على أنه متهم في قفص . فالإسلام كما يقولون ليس منافياً للرقى ولا مانعاً من التقدم ولا معارضاً للعلم والعقل . فكان الإسلام مجرم يراد أن

يدافع عنه وهذا ما يلاحظ في المؤلفات الإسلامية التي ألفها دعاة الإسلام منذ قرن في كتابات محمد عبده وفريد وجدي وأقرانها . ثم جاء عهد آخر خرج الإسلام فيه من قفص الاتهام ولكنه أصبح يقاس بمقاييس غيره أو يقوّم بقيم غير قيمه . فالإسلام صالح لأنه مبني على (الديمقراطية) والإسلام يستحق البقاء والمخلود لأنه (متطور) والإسلام حسن لأن فيه كذا وكذا من الأفكار . وهذه الأفكار والمبادئ والقيم والمقاييس إنما استميرت عن مذاهب أخرى فكان الأصل أننا نؤمن بمذاهب معينة هي في خارج إطار الإسلام ثم نحاول بعد ذلك أن نقوّم الإسلام بهذه القيم التي نستميرها من تلك المذاهب على أنها قيم مسلم بها وعلى أنها منبثقة عن مذاهب نؤمن بها . هذا طور ثانٍ مر به الإسلام ، ولا يزال الإسلام في هذا العصر اللهم إلا بعض طلائع الوعي في بعض البلاد الإسلامية ، في هذا الطور الذي يقاس فيه بمقاييس غيره . والمرحلة الثالثة وهي المرحلة التي بدأت طلائعها في رأيي هي مرحلة الذاتية بالنسبة إلى الإسلام . فللإسلام مقاييسه الخاصة ومعاييره الذاتية فهو ليس صالحاً لأنه موافق للديمقراطية أو للاشتراكية أو للرأسمالية أو لأن فيه حرية فردية أو لأن فيه مصلحة الجماعة أو لأن فيه كذا وكذا وكذا إلى غير ذلك من المفاهيم المنبثقة عن مذاهب أخرى . إن للإسلام مقاييسه في الخير والشر والحق والباطل ولا نعي أن هذه المقاييس ليست لها جذور عقلية ترتد إليها ولكنها جذور تمتد من دوحتها وفروع مشتقة من أصل شجرتها . تلك هي المرحلة التي بدأت في العصر الحاضر أو بدأت طلائعها في عدد من المؤلفات القليلة وفي عدد من الرؤوس المفكرة في العالم الإسلامي . وهي المرحلة التي تنبأ بأنها ستكون مرحلة الإسلام في المستقبل القريب . ولا بد لنا أن نعود القهقري قليلاً لنعرف السبب أو العوامل التي أثرت في تقويم الإسلام بهذه القيم وفي التباس مفاهيمه بمفاهيم غيره لاسيما ونحن في أعقاب عصور ضعفنا فيها ثم التقينا بحضارة كانت في أوج قوتها وعز نشاطها تلك هي الحضارة الأوروبية الغربية الحديثة التي انبثقت هي نفسها من الوجهة

المادية إلى حد كبير من الحضارة الإسلامية في جانبها المادي .

أوروبا التي التقينا بها

إن أوروبا التي التقينا بها هي أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر وأوروبا في هذين القرنين كانت في ظروف فكرية واجتماعية خاصة . وقد كانت تتميز بنواح ثلاث متلازمة أرها : الثورة على الدين فقد آل الأمر بالمسيحية في أوروبا أن أصبحت غير منسجمة مع التطور الفكري والتفكير العلمي الذي انبثق إثر عصور النهضة فكان في أوروبا صراع ، صراع بين العلم والدين ، بين العقل والدين وكان هذا الصراع شديداً لا محالة . والظاهرة الثانية وهي لا تقل قيمة وخطورة عن الظاهرة الأولى فإن الصناعة الكبرى إثر اختراع الآلة أدت إلى نشوء طبقات جديدة وأدت إلى انفصال رأس المال عن العمل وكان من ذلك أن نشأت طبقة العمال ونشأت الحركة الاشتراكية لإزالة ما كان يلحق تلك الطبقات من المظالم الاجتماعية ونشأت عن ذلك مفاهيم للحرية والديمقراطية والاشتراكية هي وليدة تلك الظروف التاريخية المحلية . والظاهرة الثالثة التنافس القومي في أوروبا فإن التنافس بين شعوب أوروبا وقومياتها أدى إلى ردود فعل خاصة جعلت من القومية أساساً تدور الحياة حولها وعقيدة تبنى عليها الحياة السياسية والفكرية وتلك العقيدة إنما نشأت في ظروف معينة هي التي املأها ولم يملأها منطق العقل أو منطق الحقيقة . تلك هي أبرز الظواهر التي ظهرت في أوروبا حين التقينا بها . ونشأ نتيجة ذلك في مبادئ الفكر والاقتصاد والسياسة أفكار متنوعة متعددة تأثرنا نحن بها . وعلى سبيل التمثيل اليكم بعض الأمثلة لبعض الأفكار التي اعتبروها وليدة هذه الظروف الخاصة فمن ذلك مثلاً أفكار كثيرة تتعلق بالدين هي بنت تلك الظروف وتلك الحقبة من التاريخ وكثير من التعابير التي نستعملها اليوم ونستعيرها هي نتيجة تأثرنا من الحضارة التي انتقلت إلينا في تلك المرحلة وذلك كمشكلة الصراع بين الدين والعلم أو بين الدين والعقل وهي

وان كانت مشكلة قديمة لكنها لم تأخذ هذا الشكل العنيف الحاد وكذلك
الازدواج في التعليم بين ديني ومدني وتعبير رجال الدين. ولو نظرنا في كتبنا
القديمة في العصر العباسي وما بعده وما قبله لما وجدنا مثل هذا التعبير الذي لم
تعرفه العربية ولم يعرفه الإسلام من قبل. ومن ذلك فصل الحياة إلى جزئين
منفصلين، لا يكاد يحدث بينهما اتصال، الدين والدنيا، وفصل الدين بنتيجة ذلك
عن المجتمع وعن الدولة يجعل الدين أمراً شخصياً لا علاقة له بالحياة العامة وهذا
أيضاً من المفاهيم التي انتقلت إلينا وأدت إلى مفهوم آخر هو مفهوم العالمية
ومعناه حياد الدولة وعدم تدخلها في شؤون الدين، واللا دينية ومعناها محاربة
الفرقة الدينية. ومن تلك المفاهيم أيضاً فسيحية الأخلاق وهي وليدة أزمات
خاصة بما اصطدمت فيها الأخلاق الدينية بالأخلاق الواقعية والأوضاع الاجتماعية
والسياسية القديمة بأوضاع ثورية جديدة، بعد أن ثبتت تلك الأخلاق والأوضاع
مدة طويلة. وهي ولا شك فكرة خاطئة بدليل أن كثيراً من الحقائق أو
الأحكام والقيم الخلقية لا تزال ثابتة منذ آلاف السنين كاستنكار الغصب
والإضرار بالغير والزنى الذي لا تزال القوانين تحرمه في أكثر بلاد العالم ولا يبعأ
ببعض أحوال المجتمعات التي تكون على خلاف ذلك لأنها أحوال مرضية شاذة
واستعسان بعض المجتمعات في بعض العصور الاستبداد والظلم لا تجعل منها
أمراً مستعسناً ولا تغير الحكم بكونها شراً يجب مكافئته.

ومن هذه الأفكار الخاطئة التي انتقلت إلينا من المجتمع الاوربي بعد أن
راجت فيه ظروف اجتماعية وفكرية خاصة اعتبار التطور قانوناً أخلاقياً أي
اعتبار كل طور جديد أفضل من الطور الذي سبقه على الإطلاق مع أن التطور
قانون اجتماعي واقعي ولا يقتضي مطلقاً تفضيل الطور الاخير على الاطوار
السابقة له. ان فكرة التطور الاجتماعي اخذت من فكرة التطور الحيوي
(البيولوجي) والتطور في الحياة يكون نحسناً وارتقاء وقد يكون تردياً
وانسكاساً بل انقراضاً.

فإن أكثر المذاهب الفلسفية والاجتماعية في أوروبا تقول إن الأخلاق ليس لها مقاييس ثابتة ولا أحكام ثابتة فلكل قوم أخلاقهم فقوم يرون أن شرب الخمر وذيلة وشر وغيرهم يرى فيها غير ذلك وبعضهم يرى أن الزنى شر وذيلة وبعضهم يرى فيه اكراما للضيف فالقضية قضية نسبية وليس هنالك قواعد اخلاقية مطلقة وليس هنالك حقيقة اخلاقية مطلقة وإنما القضية نسبية ، فاختار إذن مابدا لك وكلما تطور المجتمع نحو فكرة خلقية جديدة فهي الأخلاق التي يجب أن تتمسك بها . هذه الفكرة أيضا من الأفكار التي اعتقد أنها نتيجة من نتائج الظروف التي مرت بها أوروبا .

إن هذا الفرو الفكري الذي غزينا به بنتيجة الالتقاء بين المجتمع الاسلامي والمجتمع الاوربي كان له تأثير عميق في الفكر الاسلامي الحديث . حتى أن جمهرة الشعوب الاسلامية والطبقة المثقفة منهم خاصة بل غير المثقفة تأثرت بهذه الأفكار سواء أولئك الذين يتنكرون للقيم الاسلامية وأولئك الذين يقبلون الاسلام ويدينون به .

ازدواج الشخصية

فمن المسلمين - وهذه ظاهرة تلفت النظر - من هو مسلم في شأئره ولكنه غير مسلم في تفكيره بمعنى أنه يتألف من شخصيتين مزدوجتين . فهو قد عاش في بيئة اعتادت الدين فهو متدين ولكنه نشأ في بيئة ليس لها من المفاهيم الفكرية الاسلامية ما يتناسب مع مستوى تفكيره فهو يفكر تفكيراً غير اسلامي اذا فكر في شؤون الحياة سواء في شؤون الحياة العامة الفكرية او الاجتماعية او الخلقية أو السياسية أو غير ذلك وهو في حياته الخاصة يعتبر مسلماً . هذا نوع من المخلوقات الفكرية أو النفسية الجديدة في عالمنا . وكان في العالم الاسلامي نوعان مزدوجان من التعليم : تعليم اسلامي ولكنه قديم بطريقته

ووسائله ومستواه يعود الى القرون التي تلت العصور العباسية ، وتعليم مصدره اوروبا وافسكار اوروبا والحضارة الاوربية الحديثة . وقد أدى ذلك في بعض الاحيان بسبب هذا الازدواج والتناقض وبسبب الازمة الفكرية النفسية التي حدثت في بعض الناس الى ظواهر غريبة أو الى ظواهر من نوع معين كظاهرة تأويل كثير من أحكام الاسلام تأويلا فيه كثير من المواربة والتعسف من اجل المطابقة بين الاسلام والمذاهب الاخرى ولكن على حساب الاسلام كما يقولون فكأنه يراد ان يشذب الاسلام ويقطع حتى يدخل في قارورة فيها ضيق ولو أدى ذلك إلى أن تقطع منه يداه أو رجلاه أو جهاز من أجهزته العضوية الاساسية . ولا بأس أن أضرب على ذلك أمثلة وهذه الامثلة اسمعوا في أن أقول إنها رأي شخصي لي ، وقد يكون غيرها أولى منها بالاستشهاد في هذا الموضوع . فمن هذه الأمثلة مسألة التائيل . فان كثيرا من المتدينين يحاول أن يسوغها ويحللها ويروج لها في مجتمعاتنا الاسلامي الحديث ذلك لأن اقامة التائيل اصبح أمرا شائعا بين الأمم على اعتبار أن اقامة هذه التائيل كان محرما لعزل وقد بطلت هذه العزل وزالت . إن هذا التفكير في رأيي باطل من أساسه لان الفكرة هي أعمق مما يظنه هؤلاء السطحيون ممن يريدون بهذه الطريقة الدفاع عن الاسلام . فاقامة التمثال له مغزى فلسفي عميق . ذلك أن الامة التي تقيم التمثال لبطل من أبطالها إنما تجسد البطولة في شكل مادي وليرجعنا إلى العصور الاسلامية لوجدنا أن اعطاء الشخص في جسمه وفي ذاته قيمة عليا فكرة مردودة . فأعظم شخصية في الاسلام هي شخصية محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم الذي يعتبر بشرا ولكنه فوق جميع البشر بصفاته وكماله . وبما لا شك فيه انه لم تخلد شخصية في التاريخ وفي خلال العصور في نفوس الناس وفي اذهانهم وفي الكتب والدراسات كما تخلدت شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم . فما هي الطريقة التي اختارها المسلمون لتخليده . لا شك اننا جميعا نعرف أن تخليد شخصية الرسول (ص) كان تخليدا معنويا خالصا وكان تخليدا أعظم وأقوى من أي تخليد لاي شخصية

كانت . ولا يزال يرن في أذني صوت المعجوز هندية في الباكستان في حديقة كراتشي في أمسية من تلك الالامسيات التي كنت فيها هناك ازور تلك الحديقة فسمعت هذه المعجوز الجالسة على الارض تسأل الناس وتقول اللهم صل وسلم على سيدنا ومولانا محمد فقلت عجباً لهذه المرأة الهندية حفيذة المحوس وعباد الاوثان عجباً لهذه المرأة التي لاتعرف العربية والتي يفصلها عن محمد عليه الصلاة والسلام آلاف الالاميال في المسكان ومئات السنين في الزمان كيف تنطق بلفظ عربي مبين باسم الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتشيد بشخصيته .

وقد اتمت سنين في اورباء وكنت امشاهد في شوارع باريس وحداثتها كثيراً من التائيل وأؤكد لكم ان كثيراً من الفرنسيين الذين كانوا يزاملوني في الدراسة كانوا مثلي لا يعرفون كثيراً من هذه التائيل ولا معانيها ولا نواحي البطولة التي يمثلها اصحابها . ولو استعرضنا الالامم لوجدنا ان تلك التي تقدس المادة وتنتجها اتجاها ماديا هي التي تجسد البطولة في شكل مادي وهي التي تخلد الالباطال في شكل تائيل ، بل هي الالامم التي كانت في الحقيقة قديما وثنية في اعتقادها وديانتها كاليونان والهنود وقد اخذت هذه الوثنية شكلا آخر من الاشكال الجديدة المدنية . فاليونان كانت اساطيرها تعجج بالالباطال والبطل لا يتصور ان يكون بشرا في نظرهم لانهم اعجز من ان يتصوروا الانسان بطلاء فاذا ما اصبحت بطلاء نقلوه من صف البشر الى صف الالاهة . واما المسلمون فانهم كانوا على خلاف ذلك فلو ذهبت اليوم الى اقصى حدود المغرب و الى اقصى حدود الهند والصين ونطقت باسم علي او ابي بكر باسمهم او خالد لو وجدت رئيسا لهذه الالفاظ لا تبعده ابدا لتسأل مقام في موسكو او في برلين او في باريس . فالقضية اذن ليست قضية تحليل التائيل فالتائيل محرمة في الاسلام لفلسفة عميقة هي اعتمق بكثير مما يظن هؤلاء السطحيون من الذين يحسبون انهم يدافعون عن الاسلام .

ومن امثلة ذلك اليانصيب التي اعتبرها ظاهرة مغزاها العميق ان معين

الاخلاق المنبثق عن الايمان قد نضب من القلوب وان الناس اصبحوا ماديين لا يهتمون الا بالمادة والربح والاغراء بالربح ولا بد من اغرائهم بالربح حتى تأخذ منهم المال لعمل خيري . فاليانصيب مبنى اذن على فكرة نضوب معين الاخلاق من القلب لاعلى اساس محاولة انبثاق الاخلاق من القلب والعاطفة والنفس في شكل تضعية حقيقية بل بشكل اغراء خسيس بالكسب . وهكذا كثير من هذه المسائل التي اكتفي بضرب هذه الامثلة عليها مع انني اميز بين هذا النوع او هذه الظاهرة التي اسميها النصف في التأويل وبين تكيف العوائد والنوازل الجديدة التي ينبغي استنباط أحكامها من الشريعة الاسلامية بما سأذكره بعد قليل .

تشويه المفاهيم الاسلامية

ان هذه الظاهرة ظاهرة تشويه المفاهيم الاسلامية بسبب الالتقاء بالحضارات الاخرى ليست جديدة في تاريخنا ففي تاريخنا القديم مثل ذلك . فقد التقينا بالفكر اليوناني وكان نتيجة الالتقاء ظواهر كثيرة كمسائل علم الكلام فلم تكن العقيدة الاسلامية وعلى الاصح الايات الاسلامي . لان لفظ العقيدة كذلك حادث - في عهد الرسول (ص) والصحابة آخذوا هذا الشكل الجدلي الفلسفي الذي اخذه في العصر العباسي .

فقد كان الايمان - وهي الكلمة القرآنية - محتويًا على معنى عقلي وعلى معنى نفسي عاطفي ملتبسين متداخلين كل التداخل في المهد الاول عهد ظهور الاسلام . واذا بنا نرى ان الاسلام ينشعب الى شعب ثلاث : شعبية تأخذ بمظاهر الاحكام والشعائر في العبادات والمعاملات . وفرع آخر يأخذ من الإسلام نواحي الاعتقاد العقلي وهو الكلام أو العقيدة أو علم التوحيد . وفرع آخر للإسلام يأخذ من نواحي القلبية والحلقية وهو الأخلاق أو الزهد أو ماسمي بعد الصدر الأول بالتصوف . فإذا بالإسلام يتألف من شعب ثلاث ينفصل بعضها عن بعض : الفقه

والكلام والأخلاق . ولا أقصد من هذا أن الفقهاء كلهم لم يكونوا ملينين بشيء من الكلام وإن المتكلمين جميعهم لم يكونوا على شيء من الفقه وإن الزماد والوعاظ لم يكونوا يعنون بالفقه والعقائد ، ولكن كان يغلب على الرجل أن يكون متكلماً أو متفقهاً أو زاهداً متصوفاً وإن كان بعضهم قد جمع هذه الجوانب كلها . وأصبحت هذه الجوانب منفصلة بعضها عن بعض بعد أن كان الإسلام وحدة شاملة . وهذا يعطي عن الإسلام صورة جانبية ، فهناك إسلام علم الكلام وهناك إسلام الأخلاق وهناك إسلام الفقه ، والإسلام هو الإسلام ليس الإسلام إسلام الكلام أو الفقه أو التصوف . والصورة الجانبية لا يمكن أن تعتبر صورة كاملة تامة في رأيي ولذلك فإن في تشعب هذه النواحي وإن كانت فيه تسهيل من الناحية العلمية والدراسية تجزئة لحياة موحدة لا يحصل في أجزائها ما يحصل في تركيبها جملة واحدة . والإسلام الأول إسلام الصدر الأول من الصحابة الذين كانوا ملتفين حول الرسول (ص) يجمع هذه العناصر الثلاثة جمعاً منسجماً متوازناً حيويًا . وعلى هذا فلا بد لنا إذن من أن نقصص الإسلام في ذاته عن فهم المسلمين للإسلام خلال العصور . فهناك الإسلام في أصله ونبوعه في الكتاب والسنة في مصادره الأصلية وهناك فهم المسلمين في كل عصر فقد يخطئ بعض المسلمين في فهم الإسلام في بعض العصور وذلك أمر لا يعيب الإسلام في ذاته وفي مصادره الأصلية ولا في صورته الحقيقية . ولا شك أن الفهم الذي يمكن أن نعتبره أقرب للتصوير الحقيقي للإسلام والذي نستأنس به نحن في فهم الإسلام هو فهم الصدر الأول أي فهم الصحابة والتابعين . ولست في هذه العبارة أعني أي غرض من مفهوم المسلمين للإسلام في سائر العصور التالية فقد ظهر في كل عصر من كبار العلماء والباحثين والمدرسين حقيقة الإسلام كثير ممن لم تنقطع حلقاتهم وسلسلتهم حتى عصرنا هذا . فللإسلام في الحقيقة إذن إذا كشفنا عنه غواشيه سواء في هذا العصر أو في العصور السالفة ذاتيته وحقيقته

والإسلام في الحقيقة نظام كامل ، فهو من جهة فهم للحياة وتصور شامل للوجود وإيمان بهذا الفهم ونظام عملي ينبثق من هذا التصور والإيمان .

ويتلخص التصور أو المفهوم الاسلامي العام في أن هذه الطبيعة التي نحيط بالإنسان والكون الذي يعيش فيه مهما يتسع أفقه ومسافته ، أن هذا الكون كون مخلوق من ورائه وجود مطلق وقوة خارقة حية مدركة هي قوة الخالق والإنسان في هذا الكون وهذه الأرض بالذات مستخلف من الله الخالق ليعيش فيها وليتمتع بما فيها من نعم وطيبات وأرزاق بل ملذات محملة مشروعة على أن يعلم أنه في استخلافه هذا وفي تمتعه وسعيه وعمله محاسب ومسؤول أمام هذه القوة الخالقة المدركة المحاسبة . وينبثق عن هذا الفهم وعن هذا الإيمان عمل وعبادة متصلان أيما اتصال من حرثه وزراعة للأرض وتأمل لهذه القوة التي خلقته وانعمت عليه وهذا العمل والعبادة هما من نوع واحد فهو يطيع الله في أن يشق الأرض بالمحراث أو يحرك الآلة في يده وهو في ذلك مطيع لله عابده وكذلك هو مطيع متعبد حينما يخجلو في سويعات من يومه ليفكر في خالقه وليتأمل فيما وراء هذه الحياة من مسؤولية وحساب . وينبثق عن هذه الفكرة أو العقيدة أو الإيمان على الأصح تعاليم أخلاقية وهي تعاليم تأخذ من ناحية بشيء من الواقعية في الحياة وتعمل من ناحية أخرى لترقية الروح فتفسح المجال للفرائض وتضيقها في حدود معينة وتضيقها وتعمل على انسجامها مع الرقي الخلقى والروحي . ولست الآن لألخص في أكثر مما قلت المذهب الأخلاقي في الإسلام . والإنسان الذي يؤمن هذا الإيمان ويعمل في الحياة في هذا الطريق ليس هو الإنسان الفرد بل هو الإنسان الموجود في إطار اجتماعي الذي يعيش في مجتمع يحدد الإسلام اتجاهاته وصفاته وعلاقات أفراد بعضهم ببعض ، ويعنى به كذلك باعتباره مجتمعا أو جماعة ، ويقوم له تشريعا تنسجم فيه مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة . فيقيم له نظاما اجتماعيا يكفل له هذا الرقي الانساني المادي

والروحي وبشتمل هذا النظام الاجتماعي على نظام للحكم أساسه الشورى والمساواة والعدالة والمسؤولية ، وعلى نظام اقتصادي مبني على العدالة من جهة وعلى التكافل الاجتماعي من جهة أخرى كما يشتمل على نظام للأسرة الحلية الطبيعية الأولى والبيئة القروية لكل مجتمع سليم .

هذا المجتمع الذي ينظم الإسلام جوانب حياته السياسية والاقتصادية والأمرية في سبيل سعادة الإنسان وارتقائه يقوم على أسس اعتقادية خلقية تكون جذور نظامه وأسس بنائه . فالتشريع الإسلامي بالإضافة إلى موضوعيته وتنظيمه على أسس ظاهرة وضوابط موضوعية له جذور خلقية في النفس وأصول اعتقادية تغذيه وقدع وتدعم بنيانه . فالتشريع غير منقطع الصلة بالأخلاق وإن كان لكل منهما قواعد لا تلتبس بالأخرى ، وهذه الأخلاق تتركز على نظرة إلى الوجود أو فلسفة شاملة أو عقيدة كاملة .

وبذلك يتصل في نظام الإسلام عقيدته أو فلسفته وأخلاقه وتشريعته الاجتماعي وتؤلف كلها وحدة متكاملة تقابل وحدة الحياة وهذه مزية هامة من مزايا الإسلام تميزه من غيره من الأنظمة الأخرى التي تعالج جانباً واحداً من جوانب الحياة أو تعالجها منفصلة دون أن تنظر إليها على أنها وحدة كاملة . إن الوحدة والتوازن والانسجام والشمول خصائص تميز نظام الإسلام من الأنظمة الأخرى المادية منها والروحية الوضعية والدينية .

ضبط النسب في نظام الإسلام

والى جانب خاصة الوحدة في نظام الإسلام خاصة أخرى لا تقل عنها شأنًا وهي ضبط النسب بين جوانب الحياة وقيمها فمال المال واللذة والعمل والعقل والمعرفة والقوة والعبادة والقرابة والقومية والإنسانية قيم من قيم الحياة والإسلام جعل لكل منها موضعاً في نظام الحياة ونسبة محدودة لا تتجاوزها حتى لا تطفئ

قيمة على قيمة . وإن من التثوية للإسلام تبديل هذه النسب بحيث تتراد عن حدها أو تنقص بالنسبة إلى غيرها كما حدث فعلاً في بعض العصور الأخيرة فإن تغيير النسب في نظام الحياة كتغيير النسب في التصوير الهزلي الذي يعطى من الإنسان المعالم والمشابه ولكن على وجه هزلي ساخر وكتغيير النسب في أجزاء الدواء فقد يؤدي إلى إفادته وتغيير صفاته وخصائصه وربما انقلب إلى مادة ضارة أو سامة . فلو جعلنا الحياة مئة جزء لوجدنا أن الإسلام خص العبادة منها بأجزاء وكذلك الإنفاق والكسب والجهاد والتمتع بالملاذات المشروعة لكل منها نصيب محدود ولو غيرنا هذه النسب فقللنا قيمة الجهاد وزدنا في نصيب العبادة وانتقصنا من حظ المال كسباً أو أنفاقاً وغالبنا في الملاذات أو الغناها فخرجنا من ذلك بنظام يخالف في حقيقته وفي روحه نظام الإسلام وأخللنا بالتوازن الذي أقامه بين قيم الحياة وجوانبها فالمسلم الكامل في بعض العصور الأخيرة هو المنصرف إلى العبادة بمعناها الضيق لا يشغل بسواها ، المعتكف في محرابه لا يباشره ، الملتزم لآذكاره وأوراده . إن هذه الصورة لا تشبه مطلقاً الصورة التي كان عليها الرسول الكريم صلوات الله عليه وأصحابه المقنون به فلئن كانت العبادة جزءاً أساسياً في حياتهم فإن الجهاد كان مائلاً لصفحاتهم ، الجهاد في سبيل تحرير المجتمع من العقائد الفاسدة وترسيخ العقائد الصحيحة وتحريره من ظلم الظالمين واستبداد المستبدين لحماية المستضعفين وإقامة العدل بين الناس . وكذلك تكون حياة المسلم المنشغل بالجهاد والإصلاح الاجتماعي ناقصة مشوهة بالقياس إلى الصورة الإسلامية الكاملة إذا كانت خالية من العبادة ضعيفة الصلة بالله .

وقد انتهى فقهاؤنا المتقدمون إلى هذه الفكرة فكروا النسب فجعلوا ما يطلب من المسلم من الفرائض وغيرها متفاوتة في قوة طلبها كما جعلوا المنوعات والمحرمات مختلفة كذلك في درجة منعها أو حرمتها . فليس سواء في الإثم ترك الجهاد المرابط في صف الجهاد مكانه وفسحه المجال لدخول العدو وشرب الخمر أو أكل لحم

الخنزير مع أن كلا الأمرين حرام . وتشير آيات وأحاديث كثيرة إلى هذه الفكرة كقوله تعالى : أجمعتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوفون عند الله^(١) . وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم حين سئل ما يعدل الجهاد في سبيل الله ؟ وأعادوا عليه مرتين أو ثلاثاً وهو يقول لا نستطيعونه ثم قال مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله لا يفتقر من صيام ولا صلاة حتى يرجع المجاهد^(٢) وفي الصحيح قيل يا رسول الله أي الناس أفضل قال مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله قيل ثم من قال رجل في شعب من الشعاب يتقي الله ويدع الناس من شره^(٣) وروى الامام أحمد بسند صحيح قول الرسول صلى الله عليه وسلم درهم وبأكله الرجل وهو يعلم أشد من ستة وثلاثين زنية . فالربا وهو من أنواع الظلم المالي أشد حرمة من الزنى . ولو حاولنا أن نجمع أمثال هذه الأحاديث التي تقدر القيم بعضها بالنسبة إلى بعض فخرجنا منها بنسب وياضية بين قيم الحياة . كقوله عليه الصلاة والسلام : يوم من امام عادل أفضل من عبادة ستين سنة^(٤) وقوله : فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم^(٥) وقوله : فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد^(٦) .

ومن هنا يتبين خطأ من يصرفون همهم إلى أمر قد يكون في ذاته مطلوباً أو ممنوعاً في الاسلام ولكن في مقابله أمر أخطر منه بكثير فالبلاد الاسلامية

(١) سورة التوبة ١٩ .

(٢) أخرجه الترمذي إلا أنها داود .

(٣) أخرجه الترمذي إلا ما لكأ .

(٤) وفي رواية عدل ساعة أفضل من عبادة ستين سنة بقيام ليلاً وصيام نهارها وجور ساعة في حكم أشد وأعظم عند الله من معاصي ستين سنة (الطبراني في المعجم الكبير والوسط) .

(٥) أخرجه الترمذي وصححه .

(٦) أخرجه الترمذي وقال هذا غريب لا نعرفه إلا عن الوليد بن مسلم .

مبتلاة في هذا العصر بخطورين عظيمين هما الاستعمار والاحاد أي الاستيلاء على الأرض والاستيلاء على العقيدة أي إتلاف ثروتها المادية والمعنوية وسلبها ولو تم الاستيلاء على البلاد وتهديم العقيدة واستمر لما أمكن إقامة شعائر الدين ولا القيام بأوامره وتطبيق أحكامه ولذلك فإن صرف أذهان الناس إلى قضايا أخرى وجعلها محور النضال الاسلامي الهاء عن أهم القضايا الأساسية التي هي الاستيلاء على البلاد الاسلامية أو السيطرة عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وتهديم العقيدة الاسلامية بشتى الاساليب ونشر الافكار والمذاهب الإلحادية على اختلاف صورها . فهل يجوز في مثل هذه الحال تقسيم المسلمين إلى من يقولون بأن التراخي ثمانية ومن يقولون بأنها عشرون وإلى القائلين بتكرار الجماعة أو عدمها أو احتدام معركة السنة والبدعة في أمور لاغس العقيدة . أنا لا أقول أن لا تبحث هذه الامور بحثاً علمياً بل أقول انه يجب التنبيه حينها يكون الامر ماساً بالعقيدة ويحسن التنبيه إلى الطريقة الصحيحة في العبادات لأن العبادات توفيقية فلا زيادة ولا نقصان فيها عما أمر به النبي صلوات الله عليه أو فعله ومسح ذلك فاذا كان ذلك يحدث فتنة أو يحدث خصومة وعداوة بين فئتين من المسلمين وجب ترك ذلك لما يترتب عليه من منكر أعظم ولما يشأ عنه من تقسيم المسلمين إلى فئات متعددة في ظروف وأحوال لا يجوز فيها تفتيت القوى ولا الاشتغال إلا بالقضايا الأساسية الكبرى .

الاسلام في مواجهة المشكلات الحبرية

(١) التعسف في فهم النصوص

إن المسلمين حين واجهوا الحضارة الغربية في هذا العصر وقفوا مواقف مختلفة وصادفوا أحوالاً متنوعة . ففي حين أن بعضهم قاس الإسلام بمقاييس غيره وقوّمه بقيم استعارها من أنظمة أخرى وهي غير مسلم بها نرى فريقاً آخر

يتعسف في فهم النصوص ويتعثر في فهم مدلولات الألفاظ ومثال ذلك من ينكر مبدأ الضرائب المالية بحجة أنه ليس في الإسلام ضرائب وإنما فيه الزكاة ولو كان هذا المنكر دقيقاً خبيراً لقال أن الضريبة مال تستوفيه الدولة من الناس وتجيئه منهم جبراً بطريقة معينة أو نسبة محددة. ولو نظرنا إلى موقف الإسلام حينئذ من الضريبة لوجدنا أنه يقر أنواعاً منها وينكر أنواعاً فالزكاة نفسها ضريبة مالية وكذلك الخراج والجزية مثلاً. ولو طرحنا هذا السؤال هل يجوز لولي الأمر أن يفرض على الناس ضرائب لم يرد عليها نص شرعي لكان الجواب أن في الإسلام قاعدة قررها الحديث الوارد في صحيح الترمذي وهو قوله عليه السلام « في المال حق سوى الزكاة » ولم يحدد الحديث هذا الحق فإذا اقتضت مصلحة المجتمع انفراق المال ولم يكن في بيت المال ما يكفي وكانت هذه المصلحة ضرورية كالدفاع عن أرض المسلمين أو كفاية الفقراء الذين لم تكفهم أموال الزكاة فالولي الأمر أن يفرض في أموال القادرين ما يسد تلك الحاجة الضرورية تطبيقاً لهذا المبدأ. وعلى هذا فليس مبدأ فرض الضريبة في ذاته منكراً ولكن لو فرض الحاكم ضريبة مالية لا مسوغ لها أو تتضمن ظمناً لفته من الناس لكان بذلك مرتكباً ظمناً لا يقبله الإسلام. ولا عبوة لكون لفظ الضريبة حديثاً غير قديم ولا يستدل من حدائثها على أن مدلولها لم يكن معروفاً بل الأمر على عكس ذلك إذ أن مدلولها وهو (فرض ولي الأمر فريضة في مال الرعية) كان معروفاً وتدخل الزكاة تحت هذا المعنى الواسع ولكن الزكاة هي الحد الأدنى الذي لا بد منه وإذا تأملنا الحديث القائل (في المال حق سوى الزكاة) والحديث الآخر الذي رواه مسلم في صحيحه : عن أبي سعيد الخدري قال بينما نحن في سفر مع النبي (ص) إذ جاء رجل على راحلة له فجعل يصرف بصره يمنةً وشمالاً فقال رسول الله (ص) من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان عنده فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لاحق لأحد منا في فضل » . أقول إذا

تأملنا في هذين الحديثين عرفنا أن لولي الأمر كما بين الفقهاء أن يأخذ حين اقتضاء الضرورة وتحقق المصلحة العامة من أموال الناس الزائدة عن حاجاتهم الأصلية ما تقتضيه تلك الضرورة وتحقق به المصلحة . ويفهم من هذا الحديث أن تلك ما يزيد عن الحاجة إنما هو في المفهوم الإسلامي نوع من التملك الذي يمكن أن يحدده ولي الأمر بحدود الضرورة والمصلحة العامة . وأما تقدير الضرورة والمصلحة فليس كيفياً ولا خاضعاً لاهواء الحاكم وإنما يجب أن يستأنس فيه بأهداف الشرع المستنبطة من نصوصه ويقتصر فيه على حد الضرورة ولا يتعداها . وقد ذكر الفقهاء أحوالاً لولي الأمر فيها أن يأخذ من أموال الأغنياء أو من فضول أموال الناس ما تسد به الحاجة الضرورية .

(٢) تطبيق قواعد الشريعة على الأحوال الجديدة

وقد تحدث للناس أحوال وتقع لهم وقائع تقتضي حكماً جديداً يعني على مبادئ الشريعة ويستنبط من أهداف نصوصها ومن قواعدها العامة وغاياتها . ومثال ذلك في عصرنا نظام العمل . فقد يقول قائل إن العامل بالنسبة إلى رب العمل أجير تنطبق عليه أحكام الإجارة في كتب الفقه والعقد الذي يكون بينه وبين رب العمل هو الذي ينبغي أن يطبق مادام مستوفياً لشروطه وليس لكم أن تفرضوا على رب العمل أو على العمال أي شرط آخر كتعديد الأجر أو ساعات العمل أو غير ذلك .

ولنظرنا إلى هذه المسألة بروح الشريعة لوجدنا أن هذا الاعتراض سطحي جداً ومردود وينطوي على جهل بظروف المشكلة وروح الشريعة في آن واحد . ذلك أن العامل قد يكون مضطراً بسبب حاجته لقبول الإجارة المعروضة عليه وقد تكون دون ما يستحق من أجر . وتشتد الحال إذا كان رب العمل واحداً أو جماعة متفقين على أن لا يدفعوا للعمال إلا أجراً ضئيلاً طمعاً في الربح الكثير مستغلين شدة حاجة العمال الطالين للعمل . وقد يرهق رب العمل عماله

بالعمل الطويل الشاق كما كان يحدث في أوروبا في أوائل عهد الصناعة الآلية .
وفي مثل هذه الحال يستطيع أن يتحكم قليل من أصحاب المال والنفوذ في
آلاف من العمال الفقراء غير أولي النفوذ .

فهل نتركهم في فقرهم وسوء حالهم ؟ إن الإسلام يعالج هذه القضية وذلك
بان يعطي الفقراء من العمال من بيت المال إذا كان فقرهم غير ناشئ عن ظلم من
استخدمهم في العمل . وإذا لم يكن في بيت المال من أموال الزكاة ما يسد هذه
الحاجة فرض على الأغنياء فريضة من أموالهم ليردها على الفقراء . وأما إذا كان
الفقر ناشئاً عن ظلم هؤلاء العمال كاعطائهم من الاجر دون ما يستحقون ودون
ما تقتضيه العدالة في توزيع الربح وأخذ صاحب العمل الارباح الفاحشة فإن
لولي الامر أن يتدخل في الامر ويفرض الاجر العادل . وهذا يدخل في باب
التسعير وهو تسعير للأعمال كتسعير السلع والبضائع وقد نص أكثر الفقهاء على
جواز التسعير في أحوال منها احتكار الأقوات وبيعها بسعر جائز . والأعمال
كالسلع في هذا الحكم ^(١) وقد ورد في الحديث (اعط الاجير أجره قبل أن
يحف عرقه) وفي الحديث الآخر الوارد في صحيح البخاري : « ثلاثة أنا خصمهم
يوم القيامة ومن كنت خصه خصته من أعطى بي ثم غدر ومن باع حراً وأكل
ثمنه ومن استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجره » ولا شك أن المقصود من
أجره في الحديثين الاجر العادل الذي يستحقه لا الاجر الجائر الذي يأخذه
بالرضى الظاهر مع السخط القلبي لشدة الحاجة . وقد ورد في أحاديث أخرى
النهي عن تكليف الصبيان الكسب اتلا يلجؤوا الى السرقة وعن تكليف الاماء
كذلك ^(٢) كما ورد النهي عن تكليف الخدم من العمل ما يغلبهم ^(٣) .

(١) راجع بحثاً مفصلاً في التسعير وأنواع المذاهب فيه في كتاب الحسبة لابن تيمية أو في
كتاب الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية .

(٢) تيسير الوصول ج ٤ ص ١٤٣ .

(٣) تيسير الوصول ج ٣ ص ١٨٤ .

ومن المعلوم أن لولي الأمر أن يقيد المباح أو أن يأمر به إذا كان في ذلك مصلحة عامة وفي هذا كله ما يصلح أن يكون أساساً وقاعدة لنظام للعمل تصان به حقوق الناس سواء أكانوا عمالاً أم أرباب عمل أو أصحاب أموال . لأنه كما يمكن أن يظلم أصحاب الأموال العمال يمكن أن يقع العكس كذلك بأن يظلم العمال بسبب كثرتهم وشدة ضعفهم وتسلطهم في بعض الأحيان على الحكام فيطالبوا بما ليس من حقهم وإن كانت الحالة الأولى هي الأكثر شيوعاً ووقوعاً . فوظيفة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية إقامة العدل وإلزام كل إنسان حده واعطاء كل ما يستحق وفقاً لقواعد الشريعة التي روعيت فيها في الأصل مصالح الناس وحقوقهم وانصاف بعضهم من بعض . ولا يقال إن هذا من باب التشريع ولا يجوز لولي الأمر أن يشرع لأن الله وحده هو المشرع فإن هذا كلام مبني على المغالطة لأن لفظ التشريع أصبح له معنى اصطلاحي جديد وليس هو في الحقيقة في الأحوال التي ذكرناها من تحديد الأجور أو ساعات العمل أو ما يشبه ذلك من التقييدات إلا تطبيقاً لقواعد الشريعة وتنفيذاً لأحكامها من باب السياسة الشرعية وما أجازته الشارع لولي الأمر تحقيقاً لإقامة العدل بين الناس . وتسمية الناس له تشريعاً لا تجعله ممنوعاً سواء أكانت هذه التسمية صحيحة أم خاطئة ، فالعبارة بما يدل عليه اللفظ وبحكم الإسلام فيه .

(٣) مصطلحات وتصنيفات جديدة :

فإن من الأحوال التي يقع فيها الالتباس والخطأ استعمال اللفاظ اصطلاحية جديدة أو تصنيف الأشياء تصنيفاً جديداً .

فإن استعمال الألفاظ والمصطلحات الجديدة قد يجر إلى نتائج خطيرة ويؤدي إلى الخراف وإلى ادخال مفاهيم غريبة وقد يكون مجرد إصطلاح في التسمية ولا مانع منه مطلقاً في هذه الحالة كما لو جمعنا أحكام الزواج والطلاق

والنفقة والوصية والميراث في باب واحد ومجناه الأحوال الشخصية أو أحكام الأسرة، أو جمعنا الأحكام المتعلقة بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول تحت عنوان العلاقات الخارجية أو القانون الدولي دون أن نغير شيئاً من تلك الأحكام فإنا لا نكون بذلك قد أحدثنا خللاً أو تشوبهاً في أحكام الإسلام ومفاهيمه . ومثل هذه المصطلحات استحدثت في العصور الإسلامية السابقة وكثير من مصطلحات الفقهاء قد نشأت في عصر متأخر عن صدور الإسلام . ومع ذلك كله فإن هذه العملية قد لا تكون مبرأة من العيوب والآفات فإن فصل بعض المسائل عن غيرها ووضعها تحت عنوان خاص قد يؤدي إلى انقطاع صلتها بغيرها أو إلى إخفاء هذه الصلة التي قد تكون مقصودة في ذاتها . ومثال ذلك لفظ (العقيدة) فإنني لم أصادف هذه الكلمة في نصوص الكتاب والسنة وأرى أنها مستحدثة في العصر العباسي لهذا المعنى استعملت فيه واللفظ المستعمل في القرآن والحديث هو الإيمان . وقد استعمل لفظ العقيدة أجيال من أئمة المسلمين وعلمائهم بمعنى الأفكار الأساسية التي يجب على المؤمن بالدين أن يصدقها ويقبلها أي يعتقدوها واستعمال السلف من العلماء والأئمة دليل على الجواز ومع ذلك فإن هذا الاستعمال يتضمن فصل العنصر العقلي الذي هو مضمون العقيدة عن العنصر النفسي مع أن كليهما مجموع في لفظ الإيمان المستعمل في القرآن والحديث . وكذلك جمع البحوث العقيدة في علم سمي علم الكلام يتضمن تخصيص الأبحاث العقلية من العقيدة وإفرادها دون الجانب القلبي أو النفسي الذي أفرد له علم آخر . إن جمع أصول الإيمان ومسائل الاعتقاد في باب واحد تحت اسم العقيدة عمل صحيح سليم واستحداث لفظ العقيدة لا يدل على استحداث مضمونها ولا يغير منه شيئاً بل إنه يفيد حصر قضايا الاعتقاد بتمييزها من غيرها ويزيدها تنويراً وإيضاحاً ولكنه ينطوي في الوقت نفسه على عملية فصل تلك الوحدة الحيوية الشاملة التي يحيط بها لفظ الإيمان وتشتمل على عنصري العقل والعاطفة أو القلب وعلى انفصال الاتجاه العقلي عن الاتجاه النفسي القلبي .

وهذا لك حالة ثافية يكون فيها التعبير أو اللفظ خطورة بالغة وتأثير عميق وتغيير للمفاهيم أو ادخال لمفاهيم جديدة غريبة عن الأصل . ذلك ان نقل الالفاظ من عقيدة الى أن عقيدة ومن مذهب او نظام الى مذهب او نظام آخر يجر معه ملاساتها والمفاهيم المتصلة بها في تلك البيئة التي كانت فيها . ان الفاظ الديقراطية والاشتراكية والطورية مثلاً نشأت وعاشت في اجواء وبيئات معينة واقتربت بمفاهيم ونظريات خاصة فاذا استعملناها حين نعتبر عن نظام الاسلام ومفاهيمه نتعرض اذا لم نتصف بالدقة والوعي الاسلامي السليم لحظر ادخال مفاهيم غريبة او احداث انحراف في الاتجاه كما سنبين ذلك بوضوح وتفصيل .

ومن امثلة هذه التعابير التي دخلت في لغتنا ونقلناها من اللغات الأجنبية ونقلنا معها ضمناً النظرة التي تحملها ، يكتبها كبارنا ويتعلمها صغارنا في المدارس منذ السنين الاولى ، قولهم مثلاً ان الطبيعة اعطت سوربة مناخاً صالحاً ومنعت سواحلها امطاراً كثيرة ، او قولهم على سبيل المجاز تبعاً لذلك غضبت الطبيعة فيخلت بالامطار وحركت امواج البحر . . . ان هذه التعابير وابيدة نظرة القرن الثامن عشر في اوروبا حين احلوا الطبيعة محل الله فأنفثوها وانكروا وجود الله وهي نظرة إلحادية واضحة وترديد هذه التعابير على مسامع المبتدئين هو تلقين ضمني لنظرية الإلحاد واشاعتها بين الناس اشاعة لا شعورية . ومن هذا القبيل ايضاً استعمال اوصاف البطولة والنبوغ والعبقورية للانبياء . ولست اريد من هذا نفي هذه الصفات عن الانبياء ولكنني ارى ان كثرة ترديدها والاكتفاء بها احلال لمفهوم البطولة والنبوغ والعبقورية محل مفهوم الوحي والنبوة مع ان النبوة اسمى بكثير وارقي طبيعة ونوعاً من النبوغ والبطولة والعبقورية وان كانت لاتتافها بل قد تندرج هذه الصفات فيها فان هذه الصفات قد يتميز بها افراد من البشر من حولهم من الناس كشدة الذكاء ولكنها على كل حال صفات بشرية عادية اما مفهوم النبوة فمبني على اتصال انسان اختاره الله من البشر اتصالاً لا نعرف كيفيته وكنهه بالقدرة الالهية .

أيمان جديدة !

ومن هذا الباب ايضاً استعمال هذا التعبير الذي تبدأ به بعض الاحتفالات باسم الله والوطن او باسم الله والشعب او باسم الله والعروبة او قول القائل : اقسم بالله وبالوطن او اقسم بالله وبالشرف او بالقومية ... ان هذه التعابير منبثقة في الاصل وفي البيئة الاوروبية التي جاءتنا منها عن تأليه هذه القيم (الوطن ، الشعب ، القومية ، ...) او تعظيمها تعظيماً يبلغ حد التقديس ووضعها مع الله في مستوى واحد . في حين ان الاسلام يرى في ذلك كله انجاءً وثيقاً فالله هو وحده القيمة العليا المطلقة التي لا تدانيها قيمة وكل ما سواه من القيم المحبوبة او العزيزة او المعظمة فرعية وثانوية بالنسبة اليه مهما بلغت منزلتها فلا يجوز ان تقرر معه . ومن أمثلة ذلك ايضاً استعمال لفظ الايمان في غير مجال العقيدة على سبيل التوسع والتجاوز كقول القائل أو من بالوحدة او بالقومية او بالشعب . فان هذه الكلمة وان كان معناها اللغوي التصديق بوجه عام قد خصصت للتصديق بالعقائد الدينية الاساسية فتقول أو من بالله واليوم الآخر والنبوات فاستعملها في هذه المواطن الاخرى منبثق عن تلك النظرة التي شرحناها والتي تنطوي على تأليه تلك القيم واقامة اصنام جديدة في هذا العصر والتعبير السليم الذي ينجهم مع النظرة الاسلامية هو ان تقول أو من بالله وأحب وطني واثق بالشعب واتمسك بالوحدة او اتوق اليها وأسعى لتحقيقها .

هاتان حالتان ذكرناهما الحالة الاولى تكون فيها الالفاظ اصطلاحاً جديداً فحسب ولا يتضمن اي فكرة جديدة فيجوز استعمالها ومثلنا لذلك بالأحوال الشخصية مع ما اوردناه من ملاحظات على ذلك والحالة الثانية هي ان يكون في استعمال الألفاظ والتعابير الجديدة او المنقولة ادخالاً لمفاهيم جديدة وانطواءً على نظرات أجنبية مختلفة تصل احياناً إلى حصد الانحراف الاساسي عن الاتجاه الاصيل .

وهناك حالة ثالثة هي أدق هذه الأحوال وأخطرهما وهي نقل المفاهيم والافكار من مذهب الى مذهب ومن نظام الى نظام فلكل مذهب ديني او اجتماعي كالاسلام والمسيحية والشيوعية والديمقراطية تصنيف للمفاهيم والقيم وبقابل كل واحد منها تعبير يدل عليه ومصطلح لغوي يفيد ذلك فانت مضطر حيناً تريد ان تنقل المفاهيم والاحكام الاسلامية الى أصحاب المذاهب الاخرى وإلى الذين عاشوا في بيئة تلك الانظمة والمذاهب ولم يعرفوا إلا مفاهيمها وتصنيفاتها أن تستعمل ألفاظهم ومصطلحاتهم لتتنقل إليهم مفاهيم الإسلام ونظمه ولتمكنهم من تصوره .

لا شك أن في هذه العملية خطراً إذا قام بها أناس لا يملكون الوعي السكافي والمقدرة على فهم المذهبيين وتصور العقليتين والوقوف في الموقفين .

ومثال ذلك لو أردنا في بيئة السوفييت الشيوعية أو في البيئة الامريكية الديمقراطية ان نقل اليهم مفاهيم الاسلام ونظراته في الحياة بحيث نعلمهم يتصورون نظامه واحكامه وفلسفته فلا يمكننا بادية الامر ان نستعمل تصنيفنا الفقهي المعروف بالاحكام إلى عبادات ومعاملات وتقسينا المعاملات إلى أبوابها المعروفة وتصنيفات علماء الكلام والعقيدة ونخاطب بها أناساً لهم مصطلحات اخرى وتصنيف آخر للوجود والقيم والاعمال البشرية وللانظمة الاجتماعية فينبغي ان نفهم تصنيفاتهم وتقسيماهم ومقولاتهم ومفاهيمهم ثم نعاول عن طريق فهمهم هذا وعلى أساليبهم أن ننقل اليهم مفاهيم النظام الإسلامي وقد يؤدي ذلك الى تجزئة المفهوم الى مفهوميين او دمج المفهوميين في مفهوم واحد وكأننا نعاول بذلك أن نصب الإسلام في قوالب جديدة دون أن نغير مادته .

الديمقراطية والاشتراكية

ليس الخطأ ولا الخطر الكبير في هذه العملية وإنما الخطر الكبير أن نأتي إلى مذهب معروف كالأشتركية سواء قصدنا مايسميه الماركسيون بالاشتركية

العلمية على حد تعبيرهم أو قصدنا مذهباً بعينه من المذاهب الاشتراكية المحددة أو إلى الديمقراطية باعتبارها مذهباً شاملاً له فلسفته ثم نزعم أن تلك الاشتراكية أو هذه الديمقراطية هي من الإسلام أو أن الإسلام يحتويها ويشتمل عليها . لا جرم أن في هذا القول تشويها للإسلام وإفساداً لمفاهيمه واذابة له في غيره وإهدار الشخصيته وذاتيته ومخالفة للحقيقة أيضاً . ولكن هل معنى هذا أنه ليس هنالك أي نقطة التقاء بين اشتراكية الاشتراكيين وديمقراطية الديمقراطيين والإسلام ؟

الديمقراطية

إن الديمقراطية في روحها وعند أصحابها نزعاً تقابل الاستبداد الفردي واحتكار طبقة أو أسرة الحكم والسيادة وكانت فعلاً في تاريخ أوروبا رد فعل لاستبداد الملوك الطغاة والاسر الحاكمة والطبقات المستعيلة المتميزة ورجال الدين المستأثرين بالنفوذ فهي في مقابل ذلك كله إشراك الشعب أو أكبر عدده منه في الحكم ، أو على الأصح في تفويض فريق منه بممارسة الحكم وبعد هذا تختلف الشعوب في أنظمتها في طريقة الوصول إلى هذه الغاية وأسلوب تحقيقها . فهل يجوز أن نقول بعد هذا إن الإسلام يتأني الديمقراطية ويعارضها ؟ ألا يفهم من هذا أنه يقف حينئذ في الصف المقابل صف الاستبداد الفردي والاستئثار وأنه لا يجهل بالشعب ولا يهتم به ؟ . اليس في ذلك تشويه للإسلام أو إعطاء صورة قبيحة لأناس لم يعرفوا إلا هذين اللونين من أنظمة الحكم : الديمقراطي والاستبدادي ؟

ولكننا في مقابل ذلك لا نستطيع أن نقول إن الإسلام ديمقراطي دون تحفظ وعلى الإطلاق وليس من حقنا ذلك . فإن الديمقراطية باعتبارها نظاماً سياسياً في أوروبا اقتصرت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع وانبتقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تعارض مع فلسفته ونظريته في كثير من نقاطها . فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة وهي إنما خلقت لمصلحته وهو حر حرة مطلقة في تصرفاته سواء في فعاليته الاقتصادية

أو الخلقية أو الفكرية والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الافراد حتى لا تصادم. ان هذه الفلسفة تختلف عن نظرة الاسلام اختلافا كبيرا فهي تؤدي الى المساواة بين الايمان والاحاد في مجال الفكر وبين الاباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والاسلام لا يقبل التسوية بين هذه الانجاعات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي الى الباطل والريضة والظلم. ويختلف الاسلام كذلك عن الديمقراطية في نقطة اخرى أساسية : ذلك ان الشعب في الاسلام وان كانت مصلحته وسعادته هي هدف تشريعه وكان الناس فيه على اختلافهم متساوين امام الحق وكانت الشورى ومسؤولية الحاكم هي الاساس في الحكم لكن المرجع النهائي هو الله وحده وهو مصدر السلطة وارادته المتجلية في القرآن كتابه المنزل هي الحاكمة واما الديمقراطية فالشعب فيها هو مصدر السلطة وارادته مطلقة وهي الحكم النهائي. نعم اذا اريد بمصدر السلطة انه هو المرجع في تفويض السلطة الى الحاكم وان الحاكم يتسلم السلطة من الشعب لامن نفسه ولا يحكم الوراثة ولا من الله مباشرة فتلك نظرة الاسلام كذلك^(١) ولكن الحكم الفاصل بين أفراد الشعب حكماً ومحكومين حين الاختلاف وميزان الترجيح ومقياس الصحة إنما هو كتاب الله الذي حدد المعالم ورسم الطريق لأن الشعب نفسه يخطئ ويصيب ويضل ويهتدي ولكن الناس مع ذلك أي أفراد الشعب عامة هم الرقباء على الحاكم ولكل فرد منهم بالنسبة إلى الحاكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمصارحة بالحق والوقوف أمام الظلم وليس الحاكم هو المرجع في تفسير مبادئ القرآن وفهم نصوصه بل المرجع في ذلك العلماء المختصون من أبناء الشعب عامة دون تقييد بالموظفين منهم أو الرسميين وقد رد الامام علي رضي الله عنه مغالطة الخوارج حين قالوا لا حكم إلا لله لا حكم إلا للقرآن مجيباً بإمام أنه لا بد للقرآن من ترجمان

(١) هذا هو رأي أهل السنة انظر بحثنا (الدولة عند ابن تيمية) ص ١٨ .

وانما ينطق عنه الرجال^(١) أي أنه لا بد من انسان يمارس الحكم ولا بد من حكم البشر ومن مراقبة الناس لهذا الحاكم ومن اناس يفهمون القرآن ومقاصده ويطبقون احكامه .

وخلاصة القول اننا اذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته فليس لنا ان نقول انها من الاسلام او ان الاسلام يقبلها ويستسيغها ويتضمنها اذ هما مذهبان مختلفان في اصولهما وجذورهما وفلسفتها ونتائج تطبيقها . ولكننا اذا نظرنا اليها على انها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاضطهاد والتمييز ويسعى في سبيل مصلحة جمهرة الشعب ويشركه في الحكم وفي مراقبة الحكم وسؤالهم عن اعمالهم ومحاسبتهم عليه ، فالاسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال او ان للاسلام ديمقراطيته الخاصة به اي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم .

الاشتراكية

ومثال آخر من هذا الباب هو مثال الاشتراكية فقد راج استعمال هذا التعبير في الرأي العام واستعمله عدد من الباحثين للدلالة على ما في الاسلام من عدالة شاملة لافراد المجتمع لا تخص فئة من الناس دون غيرهم . وكانت هذا الاستعمال موضوع خلاف شديد بين المجيزين والمانعين . وما قلناه عن الديمقراطية ينطبق على الاشتراكية فاذا فهمنا من الاشتراكية مذهباً شاملاً له فلسفته ومفاهيمه ونظامه الاقتصادي كالشيوعية التي هي احد اشكال الاشتراكية فان الاسلام شيء والاشتراكية شيء آخر ولا يمكن ان يقال بهذا المعنى ان الاشتراكية من الاسلام لانها في هذه الحال مذهبان مختلفان لكل منهما مبادئه وأصوله . ولكن للاشتراكية معنى آخر وقد اصبح رائجاً منتشراً في العالم وهو اشراك جميع افراد الشعب في المنافع والمصالح وعدم استئثار فئة

(١) نهج البلاغة من كلام له في التحكيم .

من الناس بالمنفعة وتدخل الدولة في تقييد الفعاليات الاقتصادية كتعديد حقوق الملكية وثمارها تقييداً يؤدي الى العدالة في توزيع الثروة والى تكافؤ الفرص بين الناس بحيث يعيشون على مستوى من الحياة يؤمن لهم الحاجات الانسانية المادية والمعنوية . هذا هو المعنى الشامل لانواع الاشتراكيات وان اختلفت اساليبها في الوصول الى هذه الاهداف . والاشتراكية بهذا المعنى ليست مذهباً كاملاً وانما هي اتجاه نشأ في مقابلة طغيان الرأسمالية في اوروبا واستثمار اصحاب رؤوس الاموال نتيجة الأخذ بالمذهب الحر في الاقتصاد الذي يعطي للافراد الحرية المطلقة في المجال الاقتصادي ولا يسمح للدولة أن تتدخل ولو ادى ذلك الى طغيان طبقة على طبقة او الى نشوء طبقة فقيرة محرومة . والاشتراكية بهذا المعنى لا منافاة بينها وبين الاسلام بل ان الاسلام على طريقته الخاصة يتجه في هذا الاتجاه المؤدي الى تعميم النفع واقامة العدالة وانصاف الناس بل يحيز تدخل الدولة في فعاليات الافراد الاقتصادية وغير الاقتصادية اذا اقتضت الضرورة او المصلحة العامة ذلك^(١) . نعم ان للاسلام اسلوبه وطريقته الخاصة به في التنظيم الاقتصادي ولكننا اذا صنفنا المذاهب صنفين احدهما مبني على مصلحة الفرد وحرية المطلقة وهو المذهب الفردي والآخر مبني على مصلحة الجماعة او المجتمع كله وهو المذهب الجماعي او الاجتماعي فالاسلام يدخل في الصنف الثاني وهذا الاتجاه تدل عليه في اللغات الاوربية كلمة Socialiste وترجمتها الدقيقة الى العربية الاجتماعية ولكنها ترجمت في اوائل هذا العصر بالاشتراكية وهي ترجمة صالحة ايضاً لانها مشتقة من مادة (ش ر ك) وتفيد المعنى المقصود من اشتراك افراد المجتمع بالمنافع والفوائد وهي المادة التي منها الشركة والاشترك وصيغت باضافة باء النسب وقاء الاسمية للدلالة على المذهب كالامامية والمالكية . ان القول بان الاسلام يخالف هذا الاتجاه الذي اصطلح

(١) راجع في رسالتنا الدولة عند ابن تيمية بحث وظيفة الدولة الاقتصادية وفيه تلخيص

على تسميته بالانجاء الاشتراكي معناه في عرف الناس العام ان الاسلام يؤيد الظلم
 الرأسمالي والاستثمار والطغيان. ذلك ان قوام الاشتراكية وجوهرها وغنصرها
 الاسامي جواز تدخل الدولة في تقييد فعالية الافراد الاقتصادية وتقييد الملكية
 وما ينتج عنها من حقوق لمصلحة المجتمع منعاً للظلم وانصافاً للناس واشاعة للرحمة
 والخير بين الناس هذا هو الصميم من جوهر الاشتراكية وما وراء ذلك من
 التفصيل كالتأميم او غيره امور تختلف عليها بين اصحاب هذا الاتجاه . والاسلام
 كما قلنا يقول بالتدخل ومن ذلك منع الدولة للاحتكار والزامها تجار الاقوات
 ان يبيعوا بسعر عادل ايام المجاعة واخذها من اموال الاغنياء مالا غير الزكاة
 اذا كانت الدولة في حالة حرب للدفاع عن حوزة المسلمين او كان في الناس
 فقراء ولم تكفهم الزكاة او غير ذلك من الحاجات . وقد اتينا بهذه الامثلة لأنها
 كانت معروفة ولها ذكر في كتب الفقهاء والامر ليس مقصوراً عليها
 ولا محصوراً فيها وانما هي للتمثيل فقط ولبيان ان الاسلام يقول بتدخل اولى
 الامر اي الدولة لاحقاق الحق بل للرحمة بالضعفاء ولو كان ذلك فوق العدل
 واكثر من العدل . فاقول بانه ليس في الاسلام اشتراكية يتطوي على جهل
 بحقيقة الاشتراكية وعلى قصور في فهم الاسلام وتعاليمه واهدافه وبعد عن
 معرفة احكامه المتعلقة بهذا الموضوع . ولا يتصور بحال من الاحوال ان تؤدي
 احكام الاسلام الى موت فريق من الناس جوعاً او وقوعهم فريسة للبؤس
 والفقر والمرض وتنعم فريق آخر من الناس في الوقت نفسه بالملاذ والطيبات
 والكماليات لان هذا يخالف لاهداف الاسلام الواضحة في الكتاب والسنة في
 مثل قول الرسول ﷺ « المسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى
 له سائر الجسد بالسهر والحمى » وقوله « ان قوماً ركبوا سفينة فاقسموا فصار
 لكل رجل منهم موضع فنقر رجل منهم بفأس فقالوا له مات صنع قال هو
 مكاني أصنع فيه ما شئت . فان اخذوا على يده نجاً ونجوا وان تركوه هلك
 وعكروا . » وحديث الاشاعة المتقدم ذكره . ومن المعلوم النابت ان نظام

الاسلام لا يقبل ان يكون في المجتمع من يموت جوعاً او يحتاج منها يكن دينه اذا كان تابعاً لدولته ولذلك كان الخلفاء الراشدون يخصصون من بيت المال ما يسد حاجة الفقراء من الكتائبين غير المسلمين كما كانوا يسدون حاجة الفقراء من المسلمين. ولم يبق هذا الاتجاه كلاماً عاماً ومواعظ اخلاقية بل فصله الفقهاء احكاماً تنفذ ويعمل بها الحكماء ويستفيد منها الناس ويجدها الباحث مفرقة في كتب الفقه في ابواب عديدة كما يجدها في القواعد العامة والصقها بوضعنا الضروري، ولا ضرر ولا ضرار، ويتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام، ومثلوا لها بوجوب نقض الحائط المملوك الذي مال الى طريق عامة دفعاً للضرر العام. ومن هذا الباب جواز الحجز على البالغ العاقل الحر في ثلاثة مواضع عند أبي حنيفة المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس، وعلى السفه مطلقاً عند الصاحبين دفعاً للضرر العام^(١) وليس الحجز الا تقييد حرية المحجور عليه في امور هي في الاصل من حقه شرعاً دفعاً للضرر الذي يمكن ان يلحقه هو او أسرته او المجتمع العام. ويذهب ابن تيمية الى ابعاد من هذا فيستنتج من كون بعض الصناعات كالطب والتجارة ضرورياً جواز اجبار اصحابها والمختصين بها على العمل اذا امتنعوا وكان الناس بحاجة الى صناعتهم ويعطون اجر المثل^(٢).

ونضيف الى ما تقدم للدلالة على ان الاشتراكية لا يراد بها دوماً مذهب كامل حتى تقنأى مع الاسلام ويمتنع وصفه بها بل تدل في كثير من الاحيان على اتجاه عام ونزعة تشترك فيها مذاهب مختلفة أنه نشأت في اوربا أحزاب تحت اسم الاشتراكية المسيحية ولو كانت الاشتراكية مذهباً قائماً بنفسه لما امكن ان تجتمع مع المسيحية في شعار واحد وان تكون وصفاً لها. ومع كل ما ذكرنا من وجود نزعة توافق الديمقراطية والاشتراكية في

(١) راجع القواعد العامة في كتاب الاشياء والنظائر لابن نجيم ولا سيما قاعدة الضرر يزال

(٢) راجع رسالتنا الدولة عند ابن تيمية ص ٣٩ - ٤٠ وهذا ما يسمى عند الغربيين تعميم العمل او اعتباره امراً اجتماعياً Socialisation du travail

الاسلام فانتا لانرى ان نجعل هذه الشعارات هي الشعارات البارزة في حياتنا وهذه العناوين هي عناوين مجتمعاتنا ودولنا التي نلخص بها نهضتنا ونصف بها حضارتنا لانها حينئذ تكون عناوين خاطئة وتلخيصاً مشوها اذ تشير الى بعض صفات الحضارة الاسلامية وتهمل صفات ومقومات اخرى اهم منها . اننا نفعل حين نفعل ذلك عن مبدأ أساسي خطير هو ان للانظمة السياسية والاقتصادية في كل بلد وفي كل حضارة اسما اعتقادية تبنى عليها وليست هي الا مظاهر خارجية لعقيدة او فلسفة تؤمن بها تلك الحضارة وتقوم عليها وليست هذه الانظمة الا تعبيراً سياسياً او اقتصادياً لتلك الفلسفة وتلك الحضارة . فاتخاذ الاشتراكية عنواناً للحضارة وصفة بارزة مميزة لدولة مبني على فلسفة تعتبر الانتاج محور الحياة والمادة اصل الوجود وليس العلم والعقل الا خادمين للانتاج وتحسين مستوى الحياة المادي وليس الفرد الانساني الا جزءاً من هذه الآلة الضخمة التي مي المجتمع ممثلاً في الدولة يخضع لاورامها ويبقى حتى في مأكله ومشربه ومسكنه وفيما يسمع من اخبار او يقرأ من كتب وصحف تحت رقابتها الشديدة . ان وراء هذه الانظمة عقائد انبثقت هي عنها ومفاهيم ونظرات في الحياة متصل بها اتصال الفروع بالجذور ولذلك فانتا حين نجعل هذه الشعارات عنواناً وحيداً لنهضتنا ونكررها وحدها على مسامع الجمهور وانما نعلن ضمناً اننا ندين بتلك العقائد وناخذ بتلك النظرات والمفاهيم في الحياة واننا بنتيجة ذلك نتخلى عن مفاهيمنا وعقائدها ونظرتنا الى الحياة المستمدة من: بنائنا وراثتنا الحضارية او على الاقل نغفلها ونهملها . و الفرق كبير بين ان نتخذ من التشريعات ما يكفل العدالة في توزيع الثروة وما يكفل حياة العاجزين عن كسب ما يكفيهم وبين ان نجعل عنوان نهضتنا الاول وصفتها الابرز هي الاشتراكية وبذلك نجبر الناس الى ان يجهلوا هدفهم الاول في الحياة ورفع مستوى الحياة المادية وتحسين المعيشة دون ان يكون لرفع مستوى الاخلاق والقيم الخلقية والروحية اي مكان في حياتهم وفي نظامهم فتترك بذلك الفراغ لشئ العقائد الالحادية والمذاهب المادية والاباحية . ان ثورة الاسلام الاجتماعية

شاملة تبدأ من عقيدة الايمان بالله والمساواة بين الناس أمامه لانهم من أصل واحد وهم عباده وتنبثق عن هذه العقيدة ومعانيها ثورة اجتماعية غايتها إقامة العدالة بين الناس وتحقيقها من الناحية الاقتصادية بحيث لا يعيش فريق في البذخ والترف وآخرون في الشقاء والجحمان بل تأخذ الدولة من أموال الأغنياء ما تسد به حاجة الفقراء والعاجزين عن الكسب فللناس حقوق في المال ولو كان خاصاً.

اشتراكية الاسلام

هذه اشترائية ليست غايتها المال وتوزيعه انها فروع لثورة روحية خلقية وهدفها ارضاء الله بتحقيق العدل بين عباده والاحسان اليهم في نظام خاص فهي مسبوقة ومقتونة بدعوة خلقية روحية . انها اذن لاتصلح أن تكون العنوان الشامل المعبر عن نظام الاسلام ودولته وحضارته ولكن في الاسلام من جهة أخرى ما يقابلها ويحقق الاهداف المشروعة منها . إن المهم في كل هذا أن نحفظ للاسلام خصائصه وذاتيته بحيث لا يلتبس بغيره وأن نعرف بعد ذلك كيف ننقله للآخرين بحسب مفاهيمهم الشائعة ونميز ما بينه وبين المذاهب الاخرى من موافقات ومفارقات .

تصحيح المفاهيم

ان عملية تصحيح المفاهيم المشوهة استمرت في جميع العصور الاسلامية فكان كل تشويه للحياة الاسلامية أو للمفاهيم الاسلامية بصاحبه ويقابله أو يتبعه تصحيح بعيد الامر الى نصابه . فكان حماة العقيدة الاسلامية من العلماء في كل عصور وازمنه والمفاهيم الدخيلة والافكار المندوسة والانحرافات الحادثة . وألفت مؤلفات كثيرة في مختلف العصور لبيان البدع المستحدثة في الدين وانكارها والرد عليها . وقد قسموا الأمور المستحدثة أو المبتدعة إلى أقسام فأما ما كان منها متعلقاً بالعادات كأنواع الاطعمة والاشربة واللبسة وأساليب العمران وما إلى ذلك فليست من باب البدع المنكرة في شيء اللهم إلا أن تكون بما يدخل تحت نص شرعي يتضمن الامر بفعل

أو النهي عنه وما سوى ذلك متروك للناس كاستعمال الآلات والادوات المستعداة
كآلات الحراثة أو الصناعة أو وسائل النقل والمواصلات وغير ذلك مما يتجدد أشكاله
وأنواعه في شتى مرافق الحياة فهذا لا يطلق عليه لفظ البدعة بالمعنى المدهوم بل
هو على عكس ذلك مما يحمد ويستوجب شكر الله لما فيه من الخير لبني البشر .
ومن المستحدثات المبتدعة ما يتعلق بامر العقيدة وهو أخطر ما أثر أو أسوأها نتيجة
وهذا النوع لا يقتصر في رأينا على العقيدة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة كما كانت
يفهم منها بل يتناول جميع الأفكار والاتجاهات الأساسية والمبادئ العامة
للإسلام ومفاهيمه في جميع آفاق الحياة . والنوع الثالث من المستحدثات
المبتدعة يتعلق بالعبادات والقاعدة في العبادات أنها توقيفية أي يوقف فيها عند
النص لا يزداد فيها ولا ينقص .

إن هذا التصحيح كان يجري في كل عصر على يد العلماء وأئمة الإسلام الذين
كانوا ينتهجون للانحرافات الدخيلة أو الطارئة وقد تكثرت هذه الانحرافات
والتشوهات في بعض العصور فيفيض الله لذلك من المجددين من يضطلعون بعصب
هذا التجديد برد الدخيل وتصحيح الأفكار وتقويم الأعوجاج وإعادة العقائد
والمفاهيم إلى أصلها من الكتاب والسنة . ومن هؤلاء المجددين الكبار شيخ
الإسلام ابن تيمية ابن هـ البلد والذي تضم أرض الجامعة رفاته وهو من أعظم
المعول الإسلامية التي برزت في تاريخ الإسلام وكان متعدد نواحي الجهاد
وأهم صفعات جهاده عمله في صد الهجمات والانحرافات عن الإسلام وعقائده
امام العقلية اليونانية والاتجاهات الباطنية وتصحيحه للمفاهيم وإعادتها إلى أصلها
من الكتاب والسنة والاستعانة بفهم الجيل الأول من الصحابة سواء في ميدان
الفقه أو العقائد أو العبادات .

نحن اليوم أشد ما نكون حاجة إلى هذا التصحيح سواء أكان يتناول
الجوانب التي تأثرنا فيها بالفكر الأوروبي أو التي تأثرنا فيها بعقلية الشرق في العصر

الماضي والتي هي مزيج من العقلية الإسلامية والعقلية اليونانية والفارسية والهندية وغيرها مما سبق الإسلام ذلك المزيج الذي تردى في أشكال ضيقة جامدة مختلفة مضطربة . نحن في حاجة الى بعث لاصول الاسلام والى عودة الى مصادره الأولى والى ما فهمته أجيال من العلماء من الفهوم الصحيحة في كل عصر ولا سيما فهم الجيل الأول من الصحابة الذي حفظت لنا كتب الحديث والفقه الشيء الكثير منه لنفهم في ضوءها وفي ظروف مشكلاتنا القائمة نصوص الكتاب والسنة . نحن في حاجة الى أن نبني تفكيرنا من جديد ونتخلى عن كثير من الأفكار التي ظنناها من البديهيات واستسلمنا لها وريننا عليها في تعليمنا الابتدائي والثانوي والجامعي سواء في حياتنا الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية . انها عملية ضخمة ولكنها ضرورية وجذرية اساسية . وحياتنا ومساهمتنا الفعالة في ميدان الحضارة الانسانية متوقفة عليها . فالبشرية اليوم امام مذاهب عديدة وفي كل مذهب منها جانب من الحق مقترن بجانب من الباطل ، في كل منها محاسن ومساويء ولا يصلح واحد منها لحل المشكلات الانسانية حلاً اساسياً موحداً منسجماً . والاسلام هو الذي يستطيع أن يجمع بين الرقي المادي والحققي الروحي في تناسق وانسجام وأن يقيم للتشريع الظاهري وللانظمة الاجتماعية اساساً في النفس والضمير وأن يجعل للروح التي تهذب وتنشئ فعاليتها سنداً مادياً واقعياً ويفسح للفرد المجال أن يرقى مادياً وروحياً ولكن في اطار اجتماعي غير استبدادي أو تحكمي قسري ويجعل الحياة وحدة لا تتجزأ اتصل جوانبها المتعددة من السياسة والاقتصاد الى الاخلاق والعبادة ومن العقيدة الى التشريع وتنسجم جميعاً في هذه الوحدة الحيوية من غير تدخل ولا التباس . واذا كانت المذاهب المختلفة من دينية واجتماعية يرمي كل منها الى هدف حيوي هام كالعادلة الاجتماعية أو الحياة الروحية أو حرية الفرد الانساني فان الاسلام جمع هذه الأهداف جميعها ونسقها وأقام التوازن فيما بينها وربطها جميعاً بقوة تجمعها وهي الله الخالق .

ولعل جامعة دمشق في مختلف كلياتها ولا سيما النظرية منها وعلى الأخص كلية الشريعة تستطيع أن تساهم مساهمة كبرى في عملية تصحيح المفاهيم التي أوضاعها وفي إبراز الإسلام في صورته الصافية حتى يقف بقوة أمام الأنظمة القائمة اليوم من ديمقراطية واشتراكية وغيرها وبومئذ تتحقق للإنسانية السعادة الكاملة والطمأنينة .

٣ / ٣ / ١٩٦٢

★ ★ ★

الْمَرْأَةُ بَيْنَ الْفَقْهِ وَالْقَانُونِ

الدكتور مصطفى السباعي

رئيس قسم اللغة الاسلامي ومذاهبه

إن قضية المرأة هي قضية كل مجتمع في القديم والحديث ، فالمرأة تشكل نصف المجتمع من حيث العدد ، وأجل ما في المجتمع من حيث المواطنين ، وأقدم ما في المجتمع من حيث المشكلات ، ومن ثم كان من واجب المفكرين أن يفكروا في قضيتها دائماً على أنها قضية المجتمع ، أكثر مما يفكر أكثر الرجال فيها على أنها قضية جنس متم أو مبهج .

ولست في حديثي الآن متعرضاً لقضية المرأة من جميع نواحيها ، فذلك ما أتهيب الخوض فيه حتى هذه الساعة ، لوعورة الطريق ، وكثرة المناهات فيه ، ونحكم المواطنين به ، وقلة المنصفين من المستمعين اليه أو القارئين عنه .

وقد تميز عصرنا هذا بميزات : منها انه عصر الدعاية ، فللدعاية تأثير كبير على تفكيرنا واتجاهاتنا واقبالنا على الشيء أو اغراضنا عنه ، وقد لعبت الدعاية في قضية المرأة دوراً خطيراً في تبديل الآراء ، وقشفت الاحواء ، ونقطية وجه الحق السبع المنير ، حتى قسمت الباحثين في أمرها الى قسمين : صديق يحب لها وعدو كاشح عنها ، وفي هذا التقسيم من المغالطة والبعد عن الحق ما فيه ، فأنا لا

أقصور وجلا يكون عدواً للمرأة ، لأن المرأة أمة أو زوجته أو بنته أو أخته أو قريبته ، فكيف يتصور أن يكون الإنسان عدواً لأمة أو لزوجته أو بنته أو أخته مثلاً ؟ فإذا كان يريد منعها من بعض الأشياء فذلك لأنه يريد في ذلك مصلحة قبل كل شيء ، ثم مصلحة المجتمع بعد ذلك ، ولا تكون المصلحة أو العداوة في الإعطاء والمنع ، ولكننا نكونان بحاجب الخير أو التوريط في الشر .

ومثل ذلك يقال فيمن نسبهم الدعايات المغرضة بأصدقاء المرأة ، فهل معنى صداقتهم لها أن يورطوها فيما يسيء الى سمعتها ؟ أو يضر بمصلحتها ؟ أو يسبب لها القلق والشقاء النفسي والاجتماعي ؟ إن الصديق الذي يريد أن يفعل بصديقه مثل هذا إنما هو عدو ولو تحدث بالأسلوب الناعم الرفيق المرضي للأهواء والشهوات ، وقديماً قال بعض حكمائنا « صديقك من صدقك لا من صدقك » وبهذا يكون تقسيم المختلفين في إصلاح أمر المرأة اليوم إلى أصدقاء وأعداء فيه من تعبد المغالطة مافيه ، ولا يلبث أن ينكشف عند مناقشة الآراء . ونحري الحقائق .

إنني سأخوض في مجئي هذا في بعض نواحي القضية بما يتصل باختصاصي ودراساتي وتجاربي كشخص عالج القضايا العامة بالعيش فيها فترة طويلة من حياته ، وأنا قبل ذلك مواطن عليه أن يسهم في بناء كيان أمته الاجتماعية بما يستطيعه من جهد ، وقبل كل شيء فأني مؤمن بأن كرامة الإنسان مرتبطة بحريته في التفكير ، وحريته في التعبير عن هذا التفكير ، ولن يستهويني تصفيق الجماهير أو استهجانهم وإعراضهم ، بقدر ما يستهويني أن أخلص في توجيه التفكير في أمتي بدقة وعمق وإخلاص . وبخيفتي أن أسكت عن الحق ، وأسأير في الخطأ وأنجرف في التيار .

مقدمة تاريخية

في تطور حقوق المرأة عبر التاريخ

لا بد لي قبل ان أبدأ حديثي عن « المرأة بين الفقه والقانون » من استعراض تاريخي لوضع المرأة الاجتماعية والقانونية في المجتمعات القديمة حتى ظهور الاسلام ثم فيما بعد ذلك في أوروبا في القرون الوسطى والعصور الحديثة ، ومن الواضح لكل دارس منصف لهذه الأوضاع أن المرأة برغم التباين في موقف الانتماء والشرائع من القسوة عليها أو الرحمة بها أنها قبل الاسلام لم تنل مكانها الاجتماعية وحقوقها القانونية التي تستحقها بما يتفق مع رسالتها العظيمة التي خصصتها لها الحياة الطبيعية فيها ، ولا مع مكانها التي ينبغي أن نعرف بها ، واليك بعض الحديث عن ذلك .

عصر اليونان

كانت المرأة في المجتمع اليوناني أول عهد به بالحضارة محصنة وعفيفة لا تغادر البيت ، وتقوم فيه بما يشبه أعمال الرقيق ، وكانت محرومة من الثقافة لا تسهم في الحياة العامة بقليل ولا كثير ، كانت محتقرة حتى سموها رجساً من عمل الشيطان ، وكان الحجاب شائعاً في البيوتات العالية ، أما من الوجهة القانونية فقد كانت المرأة عندهم كسقط المتاع تباع وتشترى في الأسواق وهي مسلوكة الحربة والمكائنة في كل ما يرجع الى حقوقها المدنية ، ولم يعطوها حقاً في الميراث ، وأبقوها طيلة حياتها خاضعة لسلطة رجل وكلوا اليه أمر زواجها فهو يستطيع ان يفرض عليها من يشاء زوجاً وعهدوا اليه بالاشراف عليها في ادارة أموالها ، فهي لا تستطيع ان تبزم تصرفاً دون موافقته ، وجعلوا للرجل الحق

المطلق في فصح عرى الزوجية بينما لم يمنحوا المرأة حق طلب الطلاق إلا في حالات استثنائية ، بل وضعوا العرافيل في سبيل الوصول الى هذا الحق ، ومن ذلك ان المرأة اذا ارادت ان تذهب الى المحكمة لطلب الطلاق تريض بها الرجل في الطريق فأمرها وأعادها قسراً الى البيت .

أما في اسبارطة فقد توسعوا في اعطائها شيئاً من الحقوق المدنية فأعطوها شيئاً من الحق في الارث والباثنة (الدوطة) وأهلية التعامل ، وما كان ذلك عن سماحة منهم واعتراف بأهلية المرأة ، وإنما كان لوضع المدينة الحربي حيث كان أهلها أهل حرب وقتال ، فكان الرجال يشتغلون بالحرب دائماً ، ويتكون التصرف في حال غيبتهم للنساء ، ومن هنا كانت المرأة في اسبارطة أكثر خروجاً الى الشارع وأوسع حرية من اختها في اثينا وسائر مدن اليونان ، ومع هذا فقد كان أرسطو يعيب على أهل اسبارطة هذه الحرية والحقوق التي اعطوها للمرأة ويهزو سقوط اسبارطة وتحللها الى هذه الحرية والحقوق .

وفي أوج حضارة اليونان تبدلت المرأة واختلطت بالرجال في الاندية والمجتمعات ، فشاعت الفاحشة حتى أصبح الزنى امراً غير منكر ، وحتى غدت دور البغايا مراكز للسياحة والادب ، ثم اتخذوا التماثيل العارية باسم الادب والفن ، ثم اعترفت ديانتهم بالعلاقة الآتمة بين الرجل والمرأة ، فمن آلهتهم « افروديت » التي خانت ثلاثة آلهة وهي زوجة إله واحد وكان من أخذائها رجلاً من عامة البشر فولدت « كيبويد » إله الحب عندهم ! ثم لم يشبع غرائزهم ذلك حتى انتشر عندهم الاتصال الشاذ بين الرجل والرجل ، وأقاموا لذلك مثلاً « هرموديس وأرستوجتين » وهما في علاقة آتمة ، وكان ذلك خاتمة المطاف في حضارتهم فانهارت وزالوا .

عند الرومان

أما عند الرومان فقد كان الأمر عندهم في العصر القديم أن الأب ليس ملزماً بقبول ضم ولده منه إلى أسرته ذكراً كان أو أنثى ، بل كان يوضع الطفل بعد ولادته عند قدميه ، فإذا رفعه وأخذه بين يديه كان ذلك دليلاً على أنه قبل ضمه إلى أسرته ، وإلا فإنه يعني رفضه لذلك ، فيؤخذ الوليد إلى الساحات العامة أو باحات هياكل العبادة فيطرح هناك ، فمن شاء أخذه إذا كان ذكراً ، وإلا فإن الوليد يموت جوعاً وعطشاً وتأثراً من حرارة الشمس أو برودة الشتاء .

وكان لرب الأسرة أن يدخل في أسرته من الأجانب من يشاء ، ويخرج منها من أبنائه من يشاء عن طريق البيع ، ثم قيد قانون الاثني عشر لوجاً حق البيع بثلاث مرات ، فإذا باع الأب ابنه ثلاث مرات متوالية كان له الحق في التحرر من سلطة رئيس الأسرة ، أما البنت فكانت تظل خاضعة لرب الأسرة ما دام حياً .

وكانت سلطة رب الأسرة على أبنائه وبناته تمتد حتى وفاته مهما بلغ سن الابناء والبنات ، كما كانت له سلطة على زوجته وزوجات ابنته وأبنائه ، وكانت هذه السلطة تشمل البيع والنفي والتعذيب والقتل ، فكانت سلطته سلطة ملك لا حماية ، ولم يبلغ ذلك إلا في قانون جوستنيان (المتوفي ٥٢٩ م) فانت سلطة الأب فيه لم تعد تتجاوز التأديب .

وكان رب الأسرة هو مالك كل أحوالها فليس لفرده فيها حق التملك ، وإنما هم أدوات يستخدمها رب الأسرة في زيادة أموالها ، وكان رب الأسرة هو الذي يقوم بتزويج الأبناء والبنات دون إرادتهم . أما الأهلية المالية فلم يكن للبنت حق التملك ، وإذا اكتسبت مالاً أضيف

إلى أموال رب الأسرة ولا يؤثر في ذلك بلوغها ولا زواجها ، وفي العصور المتأخرة في عصر قسطنطين تقرر أن الأموال التي تحوزها البنت عن طريق ميراث أمها تتميز عن أموال أبيها . ولكن له الحق في استعمالها واستغلالها ، وعند تحرير البنت من سلطة رب الأسرة يحتفظ الأب بنات أموالها كملك له ويعطيها الثلثين .

وفي عهد جوستينيان قرر أن كل ما كنسبه البنت بسبب عملها أو عن طريق شخص آخر غير رب أسرتها يعتبر ملكاً لها ، أما الأموال التي يعطيها لها رب الأسرة فتظل ملكاً له على أنها وإن أعطيت حق تملك تلك الأموال فلها لم تكن تستطيع التصرف فيها دون موافقة رب الأسرة .

وإذا مات رب الأسرة يتحرر الابن إذا كان بالغاً ، أما الفتاة فتنتقل الولاية عليها إلى الوصي مادامت على قيد الحياة ، ثم عدل ذلك أخيراً بحيلة للتخلص من ولاية الوصي الشرعي بأن تباع المرأة نفسها لولي مختاره ، ويكون متفقاً فيما بينهما أن هذا البيع لتحررها من قيود الولاية فلا يعارضها الولي الذي اشتراها في أي تصرف تقوم به .

وإذا تزوجت الفتاة أبرمت مع زوجها عقداً يسمى « اتفاق السيادة » أي بسيادة الزوج عليها ، وذلك بأحدى ثلاث طرق :

- ١ - في حفلة دينية على يد الكاهن
- ٢ - بالشراء الرمزي أي يشتري الزوج زوجته
- ٣ - بالمعاشرة الممتدة بعد الزواج إلى سنة كاملة .

وبذلك يفقد رب الأسرة سلطته الأبوية على ابنته وتنتقل هذه السلطة إلى الزوج . وعلى الجملة فقد انحلت السلطة على المرأة - في عهد الإزدهار العلمي للقانون

الروماني - من سلطة ملك الى سلطة حماية ولكنهما مع ذلك ظلت قاصرة الالهة .
 فبينما كانت قوانين الالواح الإثني عشر تعتبر 'الأسباب الثلاثة الآتية
 أسباباً لعدم ممارسة الاهلية وهي : السن ، والحالة العقلية ، والجنس أي الانوثة
 وكان فقهاء الرومان القدامى يعللون فرض الحجر على النساء بقولهم : لطيش
 عقولهن ، جاء قانون جوستنيان ينص على أنه يشترط اصابة النعاقد أهلية حقوقية
 وأهلية فعلية واقعية .

أما الأهلية الحقوقية فيعتبر فاقداً لها :

١ - الرقيق

٢ - الاجانب في العقود الوضعية كالعقود الشفهية بالعدو كالعهد والكتابية .

٣ - الخاضعة لسلطة رئيس أسرة وهن البنات والزوجات .

وأما الاهلية الفعلية الواقعية فيعتبر فاقداً لها :

١ - الأولاد (الصغار) والمعتوهون

٢ - السفهاء في الحالة التي يصبحون فيها مدينين

٣ - البنات والسيدات البالغات الخاضعات لسلطة رئيس أسرة (أب أو

زوج) وذلك في الحالات التي يصبحن فيها مدينات دون إذن من سيدهن .

٤ - النساء البالغات المستقلات ، وذلك في الحالة التي يصبحن فيها مدينات

دون إذن من الوصي عليهن .

غير أن هذه الحالة الأخيرة من فقدان الأهلية قد زالت مع زوال الوصاية
 على النساء في الامبراطورية السفلى ، لكن هؤلاء النساء البالغات المستقلات
 ظلن فاقدرات الأهلية عند تحمل دين الغير دون نفع لهن ، فلهن أهلاً لان يتحملن
 ديناً عن أزواجهن ولا أي واحد من الناس (١) .

(١) انظر في ذلك : المدخل الى تاريخ الحقوق الرومانية للدكتور معروف الدواليبي
 والمرأة عند اليونان ، والمرأة عند الرومان الدكتور محمود سلام زقاني .

في شريعة هوراي

كانت المرأة في شريعة هوراي تحسب في عداد الماشية المملوكة ، حتى ان من قتل بنتاً لرجل كان عليه أن يسلم بنته ليقتلها أو يتسلكها .

عند الهنود

وكان علماء الهنود الاقدمون يرون أن الانسان لا يستطيع تحصيل العلوم والمعارف ما لم يتخل عن جميع الروابط العائلية

ولم يكن للمرأة في شريعة مانو حق في الاستقلال عن أبيها أو زوجها أو ولدها ، فإذا مات هؤلاء جميعاً وجب أن تنتمي الى رجل من أقارب زوجها ، وهي قاصرة طيلة حياتها ، ولم يكن لها حق في الحياة بعد وفاة زوجها بل يجب أن تموت يوم موت زوجها وأن تحرق معه وهي حية على موقد واحد ، واستمرت هذه العادة حتى القرن السابع عشر حيث أبطلت على كره من رجال الدين الهنود .

وكانت تقدم قرباناً للآلهة لترضى ، أو تأمر بالمطر أو الرزق وفي بعض مناطق الهند القديمة شجرة يجب أن يقدم لها أهل المنطقة فتاة تأكلها كل سنة .

وجاء في شرائع الهندوس : ليس الصبر المقدر ، والربح ، والموت ، والجحيم والسم والافاعي ، والتار ، أسوأ من المرأة .

في أمثال الحكماء القديمة

يقول المثل الصيني : أنصت لزوجتك ولا تصدقها
ويقول المثل الروسي : لا تجد في كل عشرة نسوة غير روح واحدة

ويقول المثل الاسباني : احذر المرأة الفاسدة . ولا تركزن الى المرأة الفاضلة .
ويقول المثل الإيطالي : المهاز للفرس الجواد والفرس الجوح ، والعصا
للرأة الصالحة والمرأة الطالحة .

عند اليهود

كانت بعض طوائف اليهود تعتبر البنت في مرتبة الخادم ، وكان لاييها
الحق في أن يبيعها قاصرة ، وما كانت توث الا اذا لم يكن لاييها ذرية من البنين
والا ما كان يتبوع به لها أبوها في حياته .

ففي الاصحاح الثاني والاربعين من سفر أيوب : « ولم توجد نساء جميلات
كنساء أيوب في كل الارض ، وأعطاهن أبوهن ميراثاً بين اخوتهن » .

وحين تحرم البنت من الميراث لوجود أخ لها ذكر يثبت لها على أخيها النفقة
والمهر عند الزواج ، وإذا كان الأب قد ترك عقاراً فيعطيهما من العقار ، أما اذا
ترك مالا منقولاً فلا شيء لها من النفقة والمهر ولو ترك القناطير المقنطرة .

وإذا آل الميراث إلى البنت لعدم وجود أخ لها ذكر لم يعز لها أن تتزوج
من سبط آخر ، ولا يحق لها أن تنقل ميراثها إلى غير سبطها .

واليهود يعتبرون المرأة لعنة لانها أغوت آدم ، وقد جاء في التوراة :
« المرأة أمره من الموت ، وإن الصالح امام الله ينجو منها ، رجلاً واحداً بين
الف وجدت » ، اما امرأة قين كل اولئك لم أجده » .

عن المسيحيين

لقد هال رجال المسيحية الاوائل مارأوا في المجتمع الروماني من انتشار الفواحش والمنكرات ، وما آل اليه المجتمع من انحلال أخلاقي شنيع ، فاعتبروا المرأة مسؤولة عن هذا كله ، لأنها كانت تخرج الى المجتمعات . وتمتع بما تشاء من اللهو ، وتختلط بمن تشاء من الرجال كما تشاء ، فقرروا ان الزواج دنس يجب الابتعاد عنه ، وأن العزب عند الله اكرم من المتزوج ، وأعلنوا أنها باب الشيطان ، وأنها يجب أن نستحي من جمالها ، لأنه سلاح ابليس للفتنة والاغراء .

قال القديس « تروتيان » : إنها مدخل الشيطان الى نفس الإنسان .

ناقضة لنواميس الله ، مشوهة لصورة الله أي الرجل .

وقال القديس سوستام : إنها شر لا بد منه ، وآفة مرغوب فيها ، وخطر على الامرة والبيت ، ومحبوبة فتاة ، ومضيفة مطلية بموهة .

وفي القرن الخامس اجتمع مجمع « ماكون » للبحث في المسألة التالية : هل المرأة مجرد جسم لا روح فيه ؟ أم لها روح ؟

وأخيراً قرروا أنها يخلو من الروح الناجية (من عذاب جهنم) ما عدا أم المسيح .

ولما دخلت أمم الغرب في المسيحية كانت آراء رجال الدين قد أثرت في نظرهم إلى المرأة فبعد الفرنسيوت في عام ٥٨٦ الميلاد (أي في أيام شباب النبي عليه الصلاة والسلام) مؤتمراً للبحث : هل تعد المرأة انساناً أم غير إنسان ؟ وأخيراً قرروا أنها إنسان خلقت لخدمة الرجل فحسب .

واستمر احتقار الغربيين للمرأة وحرمانهم لحقوقها طيلة القرون الوسطى ، حتى ان عهد الفروسية الذي كان يظن فيه أن المرأة احتلت شيئاً من المسكنة الاجتماعية حيث كان الفرسان يتغزلون بها ويرفعون من شأنها ، لم يكن عهد خير لها بالنسبة لوضعها القانوني والاجتماعي ، فقد ظلت تعتبر قاصرة لاحق لها في التصرف بأموالها دون إذن زوجها .

ومن الطريف أن نذكر أن القانون الانجليزي حتى عام ١٨٠٥ كان يبيع للرجل أن يبيع زوجته ، وقد حدد ثمن الزوجة بستة بنسات (نصف شلن = ربع ليرة سورية) فقد حدث أن باع انجليزي زوجته عام ١٩٣١ بخمسمائة جنيه ، وقال محاميه في الدفاع عنه : ان القانون الانجليزي قبل مائة عام كان يبيع للزوج أن يبيع زوجته ، وكان القانون الانجليزي عام ١٨٠١ يحدد ثمن الزوجة بستة بنسات بشرط أن يتم البيع بموافقة الزوجة ، فأجابت المحكمة بأن هذا القانون قد ألغي عام ١٨٠٥ بقانون يمنع بيع الزوجات أو التنازل عنهن ، وبعد المداولة حكمت المحكمة على بائع زوجته بالسجن عشرة أشهر .

وقد حدث في العام الماضي أن باع انجليزي زوجته لآخر على أقساط ، فلما امتنع المشتري عن سداد الأقساط الأخيرة قتله الزوج البائع (مجلة حضارة الإسلام : السنة الثانية ص ١٠٧٨) .

ولما قامت الثورة الفرنسية (نهاية القرن الثامن عشر) وأعلنت تحرير الإنسان من العبودية والمهانة ، لم تشمل بجنوها المرأة ، فنص القانون المدني الفرنسي على أنها ليست أهلاً للتعاقد دون رضا وليها إن كانت غير متزوجة ، وقد جاء النص فيه على أن القاصرين هم : الصبي والمجنون والمرأة ! واستمر ذلك حتى عام ١٩٣٨ حيث عدلت هذه النصوص لمصلحة المرأة ، ولا تزال فيه بعض القيود على تصرفات المرأة المتزوجة ، سنتكلم عنها قريباً .

عند العرب قبل الإسلام

وإذا عدنا إلى البيئة العربية قبل الإسلام ، وجدنا المرأة العربية مهضومة في كثير من حقوقها ، فليس لها حق الارث ، وليس لها على زوجها أي حق ، وليس للطلاق عدد محدود ، ولا لتعدد الزوجات حد معين ، ولم يكن عندهم نظام يمنع تمكين الزوج من النكاح بها ، كما لم يكن لها حق في اختيار زوجها ، ولقد كان رؤساء العرب وأشرافهم فحسب يستشيرون بناتهم في أمر الزواج ، كما نستنتج ذلك من بعض القصص التاريخية .

وكان الرجل إذا مات وله زوجة وأولاد من غيرها ، كان الولد الأكبر أحق بزوجة أبيه من غيره ، ويعتبرها إرثاً كبقية أموال أبيه ، فإن أراد أن يعلن عن رغبته في الزواج منها طرح عليها ثوباً ، وإلا كان لها أن تتزوج من تشاء .

وكانوا يتشاءمون من ولادة الأنثى ، وكانت بعض قبائلهم تشدها خشية العار ، وبعضهم كان يشدها ويشد أولاده عامة خشية الفقر ، ولم تكن هذه عادة فاشية في العرب ، وإنما كانت في بعض قبائلهم ، ولم تكن قريش منها .

وكل ما كانت تعتر به المرأة العربية في تلك العصور على أخواتها في العالم كله ، حماية الرجل لها ، والدفاع عن شرفها ، والثأر لامتهان كرامتها

وضع المرأة في الإسلام

في أواخر القرن السادس الميلادي ، ووسط هذا الظلام الخيم على قضية المرأة في جميع أنحاء العالم المتمدن وغير المتمدن يومئذ ، انطلق من جزيرة

العرب ، من فوق رمالها الدكناء ، وسهولها الجرداء ، وجبالها الجراء ، من مكة : انطلق صوت السماء على لسان محمد صلى الله عليه وسلم يضع الميزان الحق لكرامة المرأة ، ويعطيها حقوقها كاملة غير منقوصة ، ويرفع عن كاهلها وزر الاهانات التي لحقت بها عبر التاريخ ، والتي صنعتها أهواء الأمم ، يعلن انسانيته الكاملة ، وأهليتها الحقوقية التامة ، ويصونها عن عبث الشهوات وفتنة الاستمتاع بها استمتاعاً جنسياً حيوانياً ، ويجعلها عنصراً فعالاً في نهوض المجتمعات ونمائها وسلامتها .

مبادئ الاسلام في المرأة

وتتلخص المبادئ الاصلاحية التي أعلنها الاسلام على لسان محمد صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالمرأة في المبادئ التالية :

أولاً : إن المرأة كالرجل في الانسانية سواء بسواء ، يقول الله تعالى : « وبأئبها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ^(١) » ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « إنما النساء شقائق الرجال » (رواه أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم) .

ثانياً : دفع عنها اللعنة التي كان يلصقها بها رجال الديانات السابقة ، فلم يجعل عقوبة آدم بالخروج من الجنة ناشئاً منها وحدها ، بل منها معاً .

يقول تعالى في قصة آدم : « فأزلهما الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه ^(٢) » .

(١) سورة النساء : ١

(٢) سورة البقرة : ٣٦

ويقول عن آدم وحواء : « فوسوس لها الشيطان ليبيدي لها ما وري عنها من سوءاتها »^(١) .

ويقول عن توبتها : « قالوا : ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين »^(٢) .

بل إن القرآن قد نسب الذنب إلى آدم وحده فقال : « وعصى آدم ربه فغوى »^(٣) .

ثم قرر مبدأ آخر يعفي المرأة من مسؤولية أمها حواء ، وهو يشمل الرجل والمرأة على السواء : « تلك أمة قد خلت ، لها ما كسبت ، ولكم ما كسبتم ، ولا تسئلون مما كانوا يعملون »^(٤) .

ثالثاً : إنها أهل للتدين والعبادة ودخول الجنة إن أحسنت ، ومعاقبها إن أساءت ، كالرجل سواء بسواء ، يقول الله تعالى : « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن الذي كانوا يعملون »^(٥) .

ويقول تعالى : « فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض »^(٦) .

وانظر كيف يؤكد القرآن هذا المبدأ في الآية الكريمة التالية : « إن

(١) سورة الأعراف : ٢٠

(٢) سورة الأعراف : ٢٣

(٣) سورة الأحزاب : ٣٥

(٤) سورة البقرة : ٣٦

(٥) سورة النحل : ٩٧

(٦) سورة آل عمران : ١٩٥

المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصابرين والصابرات ، والصادقات ، والصادقين ، والصابرين والصابرات ، والخاشعين والخاشعات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصابغين والصابغات ، والخافضين فر وجهم والخافضات ، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا^(١) .

وابعداً : حارب الشاؤم بها والحزن لولادتها كما كان شأن العرب ولا يزال شأن كثير من الأمم ومنهم بعض الغربيين كما تحققت ذلك بنفسى ، فقال تعالى منكرأ هذه العاة السيئة : ولذا بشر أحدهم بالانتى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به . أيسكه على هون أم يدسه في التواب ؟ ألا سوء ما يحكمون^(٢) .

خامساً : حرم وأدها وشنع على ذلك أشد تشنيع فقال : « وإذا الموءودة سئلت : بأي ذنب قتلت ؟ »^(٣) .

وقال : « وقد خسر الذين قتلوا أولادهم سقها بغير علم »^(٤) .

سادساً : أمر باكرامها : بنتاً ، وزوجة ، وأماً .

أما إكرامها كبرت فقد جاء في ذلك أحاديث كثيرة : منها قوله صلى الله عليه وسلم : « إيا رجل كانت عنده وليدة فعلمتها فأحسن تعليمها ، وأدبها فأحسن تأديبها الخ .

وأما إكرامها كزوجة ففي ذلك آيات وأحاديث كثيرة : منها :

(١) سورة الأحزاب : ٣٥

(٢) سورة النحل : ٥٩ .

(٣) سورة التكاوير : ٩

(٤) سورة الانعام : ١٤٠

قوله تعالى : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة »^(١).

وقوله صلى الله عليه وسلم : « خير متاع الدنيا الزوجة الصالحة ، إن نظرت إليها سرتك ، وإن غبت عنها حفظتك »^(٢).

وأما إكرامها كأم ففي آيات وأحاديث كثيرة :
قال الله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً ، حملته أمه كرها ووضعته كرها »^(٣).

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : من أحق الناس بصحبتى ؟ قال أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك ، قال : ثم من ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أبوك !^(٤).

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : أريد الجهاد في سبيل الله ، فقال له الرسول : هل أمك حية ؟ قال : نعم ، قال : الزم رجلها فثم الجنة^(٥).

سأبها : رغب في تعليمها كالرجل ، فقد مر معنا قوله صلى الله عليه وسلم : « إما رجل كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها النخ » .

وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : « طلب العلم فريضة على كل مسلم »^(٦).

(١) سورة الروم : ٢١

(٢) رواه ترمذ ومسلم وابن ماجه

(٣) سورة الأحقاف : ١٥

(٤) رواه البخاري ومسلم

(٥) رواه الطبراني

(٦) رواه البيهقي

وقد اشتهر هذا الحديث على ألسنة الناس بزيادة لفظ « ومسلمة » وهذه الزيادة لم تصح رواية ، ولكن معناها صحيح ، فقد اتفق العلماء على أن كل ما يطلب من الرجل نعلمه يطلب من المرأة كذلك .

قال الحافظ السخاري في « المقاصد الحسنة » (ص ٢٧٧) : قد أخفق بعض المصنفين بآخر هذا الحديث « مسلمة » وليس لها ذكر في شيء من طرفه ، وإن كان معناها صحيحاً .

ثامناً : أعطاهم حق الارث : أما ، وزوجة ، وبناتاً : كبيرة كانت أو صغيرة أو حملاً في بطن أمها .

تاسعاً : نظم حقوق الزوجين ، وجعل لها حقوقاً كحقوق الرجل ، مع رئاسة الرجل لشؤون البيت ، وهي رئاسة غير مستبدة ولا ظالمة .

قال تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » (١) .

عاشراً : نظم قضية الطلاق بما يمنع من تعسف الرجل فيه واستبداده في أمره فجعل له حداً لا يتجاوزه ، وهو الثلاث ، وقد كان عند العرب ليس له حد يقف عنده ، وجعل لا يقاع الطلاق وقتاً ، ولأثره عدة تيسر للزوجين العودة إلى الصفاء والوثام . وهكذا مما ستعرض له بعض الشيء في بحثنا هذا .

الحادي عشر : حدد من تعدد الزوجات فجعله أربعاً وقد كان عند العرب وعند غيرهم من الأمم التي تبيح التعدد غير مقيد بعدد معين .

الثاني عشر : جعلها قبل البلوغ تحت وصاية أوليائها ، وجعل ولايتهم عليها ولاية رعاية وتأديب وعناية بشؤونها وتسمية لأموالها ، لا ولاية تملك واستبداد .

وجعلها بعد البلوغ كاملة الأهلية للالتزامات المالية كالرجل سواء بسواء :
ومن تنبغ أحكام الفقه الإسلامي لم يجد فرقاً بين أهلية الرجل والمرأة في
شئ أنواع التصرفات المالية كالبيع ، والاقالة ، واخيارات ، والسلم ، والصرف ،
والشفعة ، والاجارة ، والرهن ، والقسمة ، والبيات ، والإقرار ، والوكالة ،
والكفالة ، والحالة ، والصلح ، والشركة ، والمضاربة ، والوديعة ، والهبة ،
والوقف ، والعق ، وغيرها .

التفصيل :

من هذه المبادئ الأثني عشر نعلم أن الإسلام أحل المرأة المسكنة اللاتقة
بها في ثلاث مجالات رئيسية :

١ - المجال الانساني : فاعترف بإنسانيتها كاملة كالرجل وهذا ما كان محل
شك أو انكار عند أكثر الأمم المتقدمة سابقاً .

٢ - المجال الاجتماعي : فقد فتح أمامها مجال التعلم ، وأسبغ عليها مكاناً
اجتماعياً كريماً في مختلف مراحل حياتها منذ طفولتها حتى نهاية حياتها ، بل إن
هذه الكرامة تنمو كلما تقدمت في العمر : من طفلة إلى زوجة ، إلى أم ، حيث
تكون في سن الشيخوخة التي نحتاج معها إلى مزيد من الحب والحنو والاكرام .

٣ - المجال الحقوقي : فقد أعطاها الأهلية المالية الكاملة في جميع التصرفات
حين تبلغ سن الرشد ، ولم يجعل لأحد عليها ولاية من أب أو زوج
أو رب أسرة .

بعض الفوارق

ومع هذا فإننا نجد الإسلام قد فرق بين الرجل والمرأة في بعض المجالات ،

ومن المؤكد أن هذا التفريق لا علاقة له بالمساواة بينها في الانسانية والكرامة والأهلية - بعد أن قررنا الاسلام لها على قدم المساواة مع الرجل بل لضرورات اجتماعية واقتصادية ونفسية اقتضت ذلك ، وإليك البيان :

١ - في الشهادة

جعل الاسلام الشهادة التي تثبت الحقوق شهادة رجلين عدلين أو رجل وأمرأتين ، وذلك في قوله تعالى في آية المداينة : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » (١) .

ومن الواضح أن هذا التفاوت هنا لا علاقة له بالانسانية ولا بالكرامة ولا بالأهلية ، فما دامت المرأة إنساناً كالرجل ، كريمة كالرجل ، ذات أهلية كاملة لتحمل الالتزامات المالية كالرجل ، لم يكن إشتراط اثنتين مع رجل واحد إلا لأمر خارج عن كرامة المرأة واعتبارها واحترامها ، وإذا لاحظنا أن الاسلام - مع إباحته للمرأة التصرفات المالية - يعتبر رسائلها الاجتماعية هي التوفر على شؤون الأسرة ، وهذا ما يقتضيها لزوم بينها في غالب الأوقات - وخاصة أوقات البيع والشراء - أدركنا أن شهادة المرأة في حق يتعلق بالمعاملات المالية بين الناس لا يقع إلا نادراً ، وما كان كذلك فليس من شأنها أن تفرص على تذكره حين مشاهدته ، فإنها تمر به عابرة لا تلقي له بالاً ، فإذا جاءت تشهد به كان أمام القاضي احتمال نسيانها أو خطأها ووهما ، فإذا شهدت امرأة أخرى بمثل ما تشهد به زال احتمال النسيان والخطأ ، والحقوق لا بد

من التثبت فيها ، وعلى القاضي أن يبذل غاية جهده لاحقاق الحق وإبطال الباطل ..

هذا هو كل ما في الأمر ، وقد جاء النص عليه صراحة في الآية ذاتها حيث قال تعالى في تعليل اشتراط المرأتين بدلاً من الرجل الواحد : « أن تفضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » ، أي خشية أن تنسى أو تخطئ إحداهما فتذكرها الأخرى بالحق كما وقع .

ولهذا المعنى نفسه ذهب كثير من الفقهاء إلى أن شهادة النساء لا تقبل في الجنايات ، وليس ذلك إلا لما ذكرناه من أنها غالباً ما تكون قائمة بشؤون بيته ، ولا يتيسر لها أن تحضر مجالس الخصومات التي تذهي بجرائم القتل وما أشبهها ، وإذا حضرته فقل أن تستطيع البقاء إلى أن تشهد جريمة القتل بعينها ، وتظل رابطة الجأش ، بل الغالب أنها إذا لم تستطع الفرار تلك الساعة كان منها أن تغض عينيها وتولول وتصرخ ، وقد يغمر عليها ، فكيف يمكن بعد ذلك أن تتمكن من أداء الشهادة فتصف الجريمة والمجرمين وأداة الجريمة وكيفية وقوعها ؟ ومن المسلم به أن الحدود تدرأ بالشبهات ، وشهادتها في القتل وأشباهه تحيط بها الشبهة : شبهة عدم إمكان تثبتها من وصف الجريمة لحالتها النفسية عند وقوعها .

ويؤكد مراعاة هذا المعنى في الاحتياط لشهادتها فيما ليس من شأنها أن تحضره غالباً ، أن الشريعة قبلت شهادتها وحدها فيما لا يطلع عليه غيرها ، أو ما تطلع عليه دون الرجال غالباً ، فقد قرروا أن شهادتها وحدها تقبل في إثبات الولادة ، وفي الثبوتة والبكارة ، وفي العيوب الجنسية لدى المرأة ، وهذا حين كانت لا يتولى توليد النساء وتطبيبهن والاطلاع على عيوبهن الجنسية إلا النساء في العصور الماضية .

فليست المسألة إذاً مسألة إكرام وإهانة ، وأهلية وعدمها ، وإنما هي مسألة

نثبت في الأحكام ، واحتياط في القضاء بها . وهذا ما يحرص عليه كل تشريع عادل .

وبهذا نعلم أنه لا معنى للشغب والنشيع على الاسلام في هذه القضية ، واتخاذها سلاحاً للادعاء بأنه انتقص المرأة وعاملها دون الرجل كرامة ومكانة . مع أنه أعلن إكرامها ومساواتها بالرجل في ذلك بنصوص صريحة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، وقد ذكرنا بعضها فيما مضى .

٢ - في الميراث

أثبت الاسلام تقديره المرأة ، ورعايته لحقوقها ، باعطائها حق الميراث ، خلافا لما كان عليه عرب الجاهلية وكثير من الشعوب القديمة وبعض الشعوب في العصر الحاضر بالنسبة للزوجة مثلاً .

وهذا النصيب يختلف في أحكام الارث بين حالات :

١ - بين أن يكون نصيبها مثل نصيب الذكر ، كما في الاخوات لأم ، فإن الواحدة منهن إذا انفردت تأخذ السدس كما يأخذ الاخ لأم إذا انفرد ، وإذا كانوا ذكورا وأناثا ، اثنين فأكثر ، فإنهم يشتركون جميعا في الثلث ، للذكر مثل حظ الانثى .

٢ - وبين أن يكون نصيبها مثله أو أقل منه ، كما في الأم مع الأب ، إذا كان الميت أولاد ، فإن ترك معها ذكورا فقط أو ذكورا وأناثا ، كانت لكل من الأب والأم السدس من التركة ، وإن ترك معها أناثا فقط ، كانت لكل من الأب والأم السدس ، يأخذ الأب بعد ذلك ما زاد من التركة عن السهام ، فمن مات عن بنت وزوجة وأم وأب ، كان للبنت النصف ، وهو

اثنا عشر من أربعة وعشرين ، وللزوجة الثمن ، وهو ثلاثة ، وللأم السدس وهو أربعة ، وللأب السدس والباقي فيكون له خمسة .

٣ - وبين أن تأخذ نصف ما يأخذه الذكر ، وهذا هو الأعم الأغلب ، بل هو القاعدة العامة إلا ما ذكرناه ، فهل هذا لنقص في إنسانيتها في نظر الاسلام ؟ أم لنقص في مكانتها وكرامتها ؟

ليس في الأمر شيء من هذا ، فمن المستحيل أن ينقض الاسلام في ناحية ما يبيته في ناحية أخرى ، وأن يضع مبدئاً ثم يضع أحكاماً تخالفه ، ولكن الأمر يتعلق بالعدالة في توزيع الاعباء والواجبات على قاعدة : « القُرْمُ بالغُثْم » .

ففي نظام الاسلام يلزم الرجل بأعباء وواجبات مالية لا تلزم بثلمها المرأة ، فهو الذي يدفع المهر ، وينفق على أثاث بيت الزوجية ، وعلى الزوجة والأولاد .

أما المرأة فهي تأخذ المهر ، ولا تسهم بشيء من نفقات البيت على نفسها وعلى أولادها ولو كانت غنية ، ومن هنا كان من العدالة أن يكون نصيبها في الميراث أقل من نصيب الرجل ، وقد كان الاسلام ممها كريماً متسامحاً حين طرح عنها كل تلك الاعباء ، وألقاها على عبء الرجل ثم أعطاها نصف ما يأخذ !..

نفرض رجلاً مات عن بن وبنت وترك لهما مالا ، فإذا يكون مصير هذا المال غالباً بعد أمدٍ قليل ؟

إنه بالنسبة إلى البنت سيؤيد ولا ينقص . يزيد المهر الذي تأخذه من زوجها حين تزوج ، ويزيد ربح المال حين تنميته بالتجارة أو بأية وسيلة من وسائل الاستثمار . . .

أما بالنسبة إلى أخيها الشاب فإنه ينقص منه المهر الذي سيدفعه لعروسه ، ونفقات العرس ، وأثاث البيت ، وقد يذهب ذلك بكل ما ورثه ، ثم عليه دائماً أن ينفق على نفسه وعلى زوجته وعلى أولاده .

أفلا ترون معي أن ما تأخذه البنت من تركة أبيها يبقى مدخراً لها لأيام النكاح وفقد المصل من زوج أو أب أو أخ أو قريب ؟ بينما يكون ما يأخذه الابن معرضاً للاستهلاك لمواجهة أعبائه المالية التي لا بد له من القيام بها ؟ .

لقد وجهت مرة هذا السؤال إلى طلابي في الحقوق وفيهم فتیان وفتيات - وأردفته بسؤال آخر : هل ترون مع ذلك أن الاسلام ظلم المرأة في الميراث أو انتقصها حقها أو نقص من كرامتها ؟

أما الطلاب فقد أجابوا بلسان واحد : لقد حابى الاسلام المرأة على حسابنا نحن الرجال !.. وأما الفتيات فقد سكتن ، ومنهن من اعترفن بأن الاسلام كان منصفاً كل الانصاف حين أعطى الانثى نصف نصيب الذكر !..

إن الشرائع التي تعطي المرأة في الميراث مثل نصيب الرجل ، ألزمتها بأعباء مثل أعبائه ، وواجبات مالية مثل واجباته ، لاجرم أن كان اعطاؤها مثل نصيبه في الميراث في هذه الحالة أمراً منطقياً ومعقولاً ، أما أن نعفي المرأة من كل عبء مالي ، ومن كل سعي للاتفاق على نفسها وعلى أولادها ، وتلزم الرجل وحده بذلك ، ثم نعطيها مثل نصيبه في الميراث فهذا ليس أمراً منطقياً ولا مقبولاً في شريعة العدالة !

وقد يقال : لم يُلزم الاسلام المرأة بالعمل ويكلفها من الاعباء مثل ما كلف الرجل ؟ وجوابنا على هذا سنسممه في آخر هذه الابحاث حين نتناقص هذا

الموضوع : هل من مصلحة الأسرة والمجتمع أن تكلف المرأة بالعمل لتتفق على نفسها ، وتسهم في الانفاق على نفسها ، وتسهم في الانفاق على أولادها ؟ أم أن تتفرغ لشؤون بيتها وأولادها ؟

وحسبنا أن نقول الآن : أنه لا مجال للمطالبة بمساواة المرأة مع الرجل في الميراث ، إلا بعد مطالبتها بمساواته في الأعباء والواجبات .. إنها فلسفة متكاملة ، فلا بد من الأخذ بها كلها أو تركها كلها . أما نحن كمسلمين فنرى أن فلسفة الاسلام في ذلك أصح ، وأكثر منطقية ، وأحرص على مصلحة الأسرة والمجتمع والمرأة ذاتها .. وفي تجارب الحضارة الحديثة التي سندكر طرفاً منها ما يؤيد وجهة نظر الاسلام لمن أراد الحق خالصاً من الأهواء والرغبات العاطفية .

وقبل أن أنتقل عن بحث هذا الموضوع أرى من المفيد أن أتعرض هنا لفائدتين تاريخيتين :

الأولى : أن نصارى جبل لبنان في عهد الحكم العثماني كانت من أسباب تقصيرهم عليه أنه أراد أن يطبق عليهم أحكام الشريعة الاسلامية فيما يتعلق بالميراث فقد غضبوا لأن الشريعة تعطي البنت نصيباً من الميراث يعادل نصف نصيب أخيها ، وليس من عادتهم توريثها لأن ما تأخذه من المال يذهب الى زوجها ، وقد ذكره الأب بولس سعد في مقدمة كتابه « مختصر الشريعة » للمطران عبد الله قراعلي واليسكم نص عبارته : « جاء في الرسالة التي أنفذها البطريرك يوسف حبيش الى رئيس مجمع نشر الايمان المقدس في ٢٩ ايلول ١٨٤٠ ما يلي : وأما الآن فمن حيث ان القضاة اخذوا يشواكلشي (كل شيء) في الجبل على موجب الشرائع الاسلامية فصار عمال يقع السجون والاضطهاد من هذا التفسير وبالاخص من جهة توريث البنات ، لأن الشرائع الاسلامية تحدد أن كل بنتين تروثا بقدر ما يرث صبي واحد ، ومن هنا واقع خصومات ومنازعات

وشرور متفاقمة واضطرابات ، من حيث أن العادة السابقة كانت سالكة في هذا الجبل عند الجمهور اغتيا ، وفقراء بأن الابنة ليس لها إلا جهاز معلوم بقيمة المثل من والديها ، إلا اذا هم أوصوا لها بشيء خصوصي .

ومن سلوك القضاء الآن بخلاف ذلك صار الوالدين في اختباط حال جسمية مضر بالأنفس والاجساد ، من حيث أن الآباء لا يرتضوا بتوريث بناتهم حسب وضع الشريعة الاسلامية حذراً من تبذير أرزاقهم وخراب بيوتهم ، ولذلك فيعتلون بأيام حياتهم ان يعطوا أرزاقهم لأولادهم الذكور بضروب الهبة والتملك ليمنعوا عنهم دعوى البنات بعد موتهم .

ثم يقول البطريرك المذكور بعد أن شرح ما لحق الآباء من الضرر في هبة اموالهم لأولادهم الذكور : « ومن حيث أن الشرور الناتجة من هذا النوع هي اثقل من باقي الأنواع كما لحصاه اعلاه ، فمستبين لنا ضروريا أن نسعى بترجيح توريث البنات والنساء للعادة السالفة ، نعي أنهن لا يرثن على الذكور ، بل لمن الجهاز بقيمة المثل كما ذكرنا اعلاه ، ليحصل الهدوء بذلك ، وتنقطع اسباب الشرور الخ . ا هـ ص ٢٥ .

الثانية : ان البلاد السكندنافية لا يزال بعضها حتى الآن تميز الذكر على الانثى في الميراث فتعطيه اكثر منها ، برغم تساويها في الواجبات والاعباء المالية ^(١) .

٣ - ربة المرأة

جعلت الشريعة دية المرأة التي قتلت خطأ او التي لم يستوجب قتلها عقوبة

(١) الزواج : زهدي يكن : ٩٣ .

القصاص لعدم استيفاء شروطه ، بما يعادل نصف دية الرجل .

وقد يبدو هذا غريباً بعد أن قرر الاسلام مساواتها بالرجل في الانسانية والأهلية والكرامة الاجتماعية .

غير أن الأمر لاعلاقة له بهذه المبادئ ، وانما هو ذو علاقة وثيقة بالضرر الذي ينشأ للأسرة عن مقتل كل من الرجل والمرأة .

إن القتل العمد يوجب القصاص من القاتل ، سواء كان المقتول رجلاً أو امرأة ، وسواء كان القاتل رجلاً أو امرأة .

وهذا لأننا في القصاص نريد أن نقص من انسان لانسان ، والرجل والمرأة متساويان في الانسانية .

أما في القتل الخطأ وما اشبهه ، فليس أمامنا إلا التمويض المالي والعقوبة بالسجن أو نحوه ، والتمويض المالي يجب ان تراعى فيه - كما هو من مبادئه المقررة - الحسارة المالية قلة وكثرة . فهل خسارة الأمرة بالرجل كمخسارتها بالمرأة ؟

إن الاولاد الذين قتل أبوهم خطأ . والزوجة التي قتل زوجها خطأ ، قد فقدوا معيلهم الذي كان يقوم بالاتفاق عليهم والسعي في سبيل اعاشتهم .

أما الاولاد الذين قتل امهم خطأ ، والزوج الذي قتلت زوجته خطأ ، فهم لم يفتقدوا فيها إلا ناعية معنوية لا يمكن ان يكون المال تعويضاً عنها .

إن الدية ليست تقدير لقيمة الانسانية في القتل ، وإنما هي تقدير لقيمة الحسارة المادية التي لحقت امرته بفقده ، وهذا هو الاساس الذي لا يخاري فيه أحد .

وبما يؤكد هذا المعنى ان قوانيننا الحاضرة جعلت للدية حداً أعلى وحداً أدنى ، وتوكت للقاضي تقدير الدية بما لا يقل عن الأدنى ولا يزيد عن الأعلى ، وما ذلك الا لتفسيح المجال لتقدير الاضرار التي لحقت بالاسرة من خسارتها بالقتيل ، وهي تنفقات بين كثير من الناس ممن يعملون ويكسبون ، فكيف لا تنفقات بين من يعمل وينفق على أسرته ، وبين من لا يعمل ولا يكلف بالانفاق على احد ، بل كان من ينفق عليه ؟

وأعود فأقول إن ذلك مرتبط أيضاً بفلسفة الاسلام في عدم تكليف المرأة بالكسب للانفاق على نفسها وعلى اولادها ، وعناية لمصلحة الاسرة والمجتمع اما في المجتمعات التي تقوم فلسفتها على عدم إعفاء المرأة من العمل لتعمل نفسها وتسهم في الانفاق على بيتها وأطفالها ، فإن من العدالة حينئذ أن تكون ديتها اذا قتلت معادلة على العموم لدية الرجل القاتل .

٤ — رئاسة الدولة

يحتم الاسلام ان تكون رئاسة الدولة العليا للرجل ، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ ، « ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » وهذا النص يقتصر المراد من الولاية فيه على الولاية العامة العليا ، لانه ورد حين أبلغ الرسول عليه الصلاة والسلام أن الفرس ولوا للرئاسة عليهم احدى بنات كسرى بعد موته ، ولأن الولاية باطلاقها ليست ممنوعة عن المرأة بالاجماع ، بدليل اتفاق الفقهاء قاطبة على جواز أن تكون المرأة وصية على الصغار ونافضي الاهلية ، وان تكون وكيلة لأية جماعة من الناس في تصريف اموالهم وادارة مزارعهم ، وأن تكون شاهدة ، والشهادة ولاية كما نص الفقهاء على ذلك ، ولأن أبا حنيفة يميز أن تتولى القضاء في بعض الحالات ، والقضاء ولاية .

فنص الحديث كما نفهمه صريح في منع المرأة من رئاسة الدولة العليا ،
ويلحق بها ما كان بمعناها في خطورة المسؤولية .

أما توليها غير ذلك من الوظائف فمما ما سنعرض له في آخر هذه الابحاث .

وهذا أيضاً مما لا علاقة له بموقف الاسلام من انسانية المرأة أو كرامتها وأهليتها ،
وانما هو وثيق الصلة بمصلحة الأمة ، وبمجالسة المرأة النفسية ، ورسالتها الاجتماعية .

إن رئيس الدولة في الاسلام لبس صورة رمزية للزينة والتوقيع ، وانما
هو قائد المجتمع ورأسه المفكر ، ووجهه البارز ، ولسانه الناطق ، وله صلاحيات
واسعة خطيرة الاثار والنتائج :

فهو الذي يعلن الحرب على الاعداء ، ويقود جيش الأمة في مبادئ الكفاح ،
ويقرر السلم والمهادنة ، إن كانت المصلحة فيها ، أو الحرب والاستمرار فيها
إن كانت المصلحة تقتضيها ، وطبيعي أن يكون ذلك كله بعد استشارة أهل
الحل والعقد في الأمة ، هملاً بقوله تعالى « وشاورهم في الأمر » ولكنه هو الذي
يعلن قراراتهم ، ويرجع ما اختلفوا فيه ، عملاً بقوله تعالى بعد ذلك : « فإذا عزمت
فتوكل على الله » .

ورئيس الدولة في الاسلام يتولى خطابة الجمعة في المسجد الجامع ، وإمامة
الناس في الصلوات ، والقضاء بين الناس في الخصومات ، إذا انسح وقته لذلك .

وما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي
والعاطفي ، وبخاصة ما يتعلق بالحروب وقيادة الجيوش ، فإن ذلك يقتضي من
قوة الاعصاب ، وتغليب العقل على العاطفة ، والشجاعة في خوض المعامع ،
ورؤية الدماء ، ما محمد الله على أن المرأة ليست كذلك ، والا فقدت الحياة
أجل ما فيها من رحمة ووداعة وحنان .

وكل ما يقال غير هذا لا يخلو من مكابرة بالأمر المحسوس ، وإذا وجدت في التاريخ نساء قدن الجيوش ، وخضن المعارك ، فانهن من الندرة والقلة بجانب الرجال ما لا يصح أن يتناسى معه طبيعة الجبهة الغالبة من النساء في جميع عصور التاريخ وفي جميع الشعوب ، ونحن حتى الآن لم نر في أكثر الدول تطرفاً في دفع المرأة الى كل ميادين الحياة من رضىت أن تتولى امراً من نساء وزارة الدفاع ، او رئاسة الأركان العامة لجيوشها ، أو قيادة فيلق من فيالقها ، أو قطع حربية من قطعاتها .

وليس ذلك بما يضير المرأة في شيء ، فالحياة لا تقوم كلها على نمط واحد من العبوس والقوة والقسوة والغلظة ، ولو كانت كذلك لكانت جحيماً لا تطاق ، ومن رحمة الله أن مزج قوة الرجل بجنان المرأة ، وقسوته برحمته ، وشدة بليتها ، وفي حنانها ورحمتها وانوثتها سر بقاءها وسر سعادتها .

أما خطبة الجمعة والامامة في الصلاة فلا ينكر أن العبادة في الديانات — وبخاصة في الاسلام — تقوم على الخشوع وخلاو الذهن من كل ما يشغله ، وليس بما يتفق مع ذلك أن تعظ الرجال امرأة أو تؤمهم في الصلاة .

على أن السبب الحقيقي في رأينا ليس هو الخطبة والامامة ولا حل المشكلات ، وإنما هو ما تقتضيه رئاسة الدولة من رباطة الجأش ، وتغليب المصلحة على العاطفة ، والتفرغ التام لمعالجة قضايا الدولة ، وهذا مما تنأى طبيعة المرأة ورسالتها عنه .

الخلاصة

والخلاصة أن الاسلام بعد أن أعلن موقفه الصريح من انسانية المرأة وأهليتها وكرامتها ، نظر الى طبيعتها وما تصلح له من أعمال الحياة ، فأبعد عنها

عن كل ما يناقض ذلك الطبيعة ، او يحول دون أداء رسالتها كاملة في المجتمع ، ولهذا خصها ببعض الاحكام عن الرجل زيادة أو نقصاناً . كما اسقط عنها — لذات الفرض — بعض الواجبات الدينية والاجتماعية كصلاة الجمعة ، ووجوب الاحرام في الحج ، والجهاد في غير اوقات النفي العام . وغير ذلك ، وليس في هذا ما يتنافى مع مبدأ مساواتها بالرجل في الانسانية والاهلية والكرامة الاجتماعية ، ولا تزال الشرائع والقوانين في كل عصر ، وفي كل امة تخص بعض الناس ببعض الاحكام لمصلحة تقتضها ذلك التخصيص دون ان يفهم منه أي ماس مبدأ المساواة بين المواطنين في الاهلية والكرامة .

حقائق يحسن ان نذكرها

من هذا الاستعراض السريع الشامل لموقف الاسلام من المرأة ، ومبادئ العامة التي اعلنها في كل ما يتعلق بحقوقها وكرامتها ، نستطيع ان نستخلص الحقائق التالية :

اولاً : ان موقف الاسلام من المرأة كانت ثورة على المعتقدات والآراء السائدة في عصره وقبل عصره من حيث الشك بانسانيتها .

ثانياً : إنه كان ثورة على المعتقدات السائدة قديماً ولا تزال سائدة عند اتباع بعض الديانات والطوائف الشرقية من أنها غير جديرة بتلقي الدين ودخول الجنة مع زمرة المؤمنين الصالحين .

ثالثاً : إنه كان ثورة على المعتقدات والتقاليد السائدة من عدم احترامها الاحترام الحقيقي اللائق بكرامتها الانسانية .

رابعاً : انه كان تقدماً فكرياً انسانياً قبل الحضارة الغربية الحديثة بانتي

عشر قرناً على الأقل في الاعتراف بأهلية المرأة كاملة غير منقوصة .

وحسبنا ان نعلم أن أسباب الحجب في التشريع الاسلامي هي : الصغر ، والجنون ، بينما هي في القانون الروماني وفي القانون الفرنسي حتى عام ١٩٣٨ ثلاثة : الصغر ، والجنون ، والاثوثة .

ولما عدل القانون الفرنسي في عام ١٩٣٨ لرفع القيود عن أهلية المرأة بقيت أهليتها مقيدة بقيود قانونية وقيود ناشئة عن نظام الاموال المشتركة بين الزوجين .

فمن القيود القانونية عدم جواز ممارسة المرأة الفرنسية احدى المهن بدون اجازة من زوجها .

ومن القيود المنبثقة عن نظام الاشتراك بالاموال ان المرأة الفرنسية المتزوجة لا يمكنها أن تتصرف بأموالها الخاصة ، ويجب عليها ان تحتفظ بحق الانتفاع للزوج ، ولا يمكنها ان تتصرف بالرقبة الا باجازة الزوج ، وإذن المحكمة وحده لا يكفي^(١) .

ولإذا قورنت هذه القيود على أهلية المرأة الفرنسية ، بالأهلية الكاملة التي تستمتع بها المرأة المسلمة منذ أربعة عشر قرناً ، والتي لا تعرف شيئاً لقيود المرأة الفرنسية المعاصرة أدركنا اي سبق حققه الاسلام في ميدان التشريع الانساني بالنسبة لحقوق المرأة وأهليتها ، وأدركنا بذلك مغزى ما يشعر به المنشعرون الفرنسيون من ألم بسبب نقصان أهلية المرأة الفرنسية حتى الآن ، حتى قال وزير

العدلية الفرنسية السابق « رينولد » : إن حلم المرأة الفرنسية وأملها لم يتحققا إلى الآن^(١) .

خامساً : إن التشريع الاسلامي كان انساني النزعة والعدالة ، حين قرر للمرأة حقوقها دون ثورة النساء ومؤتمراتهن ، بينما لم تحصل المرأة الفرنسية على حقوقها الا بعد ثورات ومؤتمرات واضرابات ، وكانت تنتزع حقوقها بالتدريج شيئاً بعد شيء ، بينما سلم الإسلام لها بحقوقها دفعة واحدة طائعاً مختاراً .

سادساً : كان التشريع الإسلامي نبيل الغاية والهدف حين أعطى المرأة حقوقها من غير غلق لها أو استغلال لأنوثتها ، ففي الحضارتين اليونانية والرومانية وفي الحضارة الغربية الحديثة ، سمح لها بالخروج وغشيان المجتمعات ، الاستمتاع بأنوثتها ، لا اعترافاً بحقوقها وكرامتها ، بدليل موقف هذه الحضارات من أهليتها الحقوقية .

بينما كان الاسلام على العكس من ذلك ، فقد قرر لها كل ما تم به كرامتها الحقيقية من حيث الاهلية القانونية والمالية ، وحد من نطاق اختلاطها بالرجال وغشيانها للمجتمعات ، اصلحة الاسرة والمجتمع ، واصيانة كرامتها من الابتذال وأنوثتها من الاستغلال .

سابعاً : إن التشريع الاسلامي بعد أن اعطاها حقوقها ، وأعلن كرامتها راعى في كل ما رغب اليها من عمل ، وما وجهها اليه من سلوك . ان يكون ذلك منسجماً مع فطرتها وطبيعتها ، وإن لا يرهقها من أمرها عسراً .

ولنضرب لذلك مثلاً ، فهو قد أجاز لها البيع والشراء وشتى أنواع المعاملات رصيح ذلك منها ، واعتبرها كاملة الاهلية في كل هذه التصرفات ، لكنه رغب

اليها أن لا تبأثر ذلك الا عند الضرورة ، وافهمها ان الخير لها ولاسرحتها
ولمجمعها أن تتفرغ لأداء رسالتها التي لا تقل ارهاقاً عن ارهاق العمل الحر ،
وهي في الواقع تفوقه قدسية وشرفاً ، وهو ادل على انسانيتها وكرامتها من
مزاوتها العمل خارج البيت لتأكل وتعيش ، إن الاسلام كان في هذا الموقف
جد حكيم ومعتدل ، فلا هو منعها اهلية العمل خارج بيتها كما كان شأن
الشرائع قبله ، وشأن الامة كلها حتى العصر القريب ، ولا هو حرمها على
هجر البيت وزين لها مزاحمة الرجل وترك شؤون الأسرة كما هو شأن الحضارة
الحديثة . ولا ريب أن هذا صنع آله حكيم وتشريع علم خبير .

ثامناً: ونتيجة لهذا كله يحق للمرأة المسلمة بوجه عام ، والمرأة العربية بوجه خاص
أن تقاخر جميع نساء العالم بسبق تشريعها وحضارتها جميع شرائع العالم
وحضاراته الى تقرير حقوقها . والاعتراف بكرامتها ، اعترافاً انسانياً
نبيلاً لا يشوبه غرض ولا هوى ، ولا يدفع اليه قسر ولا ضرورة .

وضع المرأة المسلمة عبر التاريخ

في عصور الازدهار

على ضوء هذه المبادئ الاصلاحية الجذرية التي أعلنها الاسلام ، قام في الدنيا
لأول مرة مجتمع نحتزم فيه المرأة كإنسان كامل الأهلية ، وتلاقى من المجتمع
الاحترام اللائق بها كزوجة وأم صانعة الأبطال والعظماء ، وتسان سمعتها عن
اللفظ وأقاويل سوء ، بعدم اختلاطها المشبوه مع الرجال ، الا في أماكن العبادة ،
ومجالس العلم ، ومعارك التحرير ، وفي هذه الأماكن كانت لها مجالسها الخاصة
بها ، ولباسها المحتشم ، ووقارها المتدين ، فما كانت تتعلق بها الا عين ، ولا تنطلع
اليها النفوس ، بل اذا كانت مرت 'نفض' الأبصار حياء ، واذا جلست تنصرف

الوجوه عنها احتراماً ، وإذا حاربت تحقق لها القلوب إكباراً وتقديراً .

وتقررت مبادئ الاسلام نحوها في الفقه الاسلامي على اختلاف مذاهبه ، وأصبحت مبادئ مسلمائها في جميع العصور ، لأنها مبادئ صريحة واضحة في كتاب الله ، وسنة رسوله ، وعمل الرسول وصحابته والتابعين من بعده .

في عصور الانحطاط

ثم أتى على المرأة عصور متباينة من حيث الرعاية أو الإهمال ، نتيجة لتطور الحضارة الاسلامية ، وعادات البلاد الاسلامية المتباينة ، حتى انتهى الأمر بالمرأة في عصور الانحطاط إلى إهمالها إهمالاً تاماً ، والتجاوز الواقعي على كثير من حقوقها ، مما جعلها معطلة عن أداء رسالتها الاجتماعية التي حملها إياها الاسلام .

وينبغي أن نلاحظ أنه في هذه العصور المظلمة بقيت حقيقتان قائمتان .

اولاهما : ان حقوقها التي قررهما الاسلام ظلت مقررة في كتب الفقهاء ، ورغم أن المجتمع لم يكن ينفذ منها كثيراً ، وهذا عائد إلى أن الحقوق التي اكتسبتها المرأة المسلمة في الاسلام لم تكن حقوقاً أوجبت بها ظروف اجتماعية طارئة ثم زالت ، وانما كانت حقوقاً ثابتة جاء بها تشريع إلهي خالد لا يستطيع أحد منها علائقته في المجتمع أن يناله بالتغيير والتبديل .

ثانيتهما : أن عفتها وسمعتها المعطرت بقيامها بواجبها الأسري ظلت مستمرة خلال هذه العصور تقريباً ، ورغم جميع الاضطرابات والانحرافات التي أصابت المجتمع الاسلامي في عصور الانحطاط ، وهذا ما جعل المرأة المسلمة محل غبطة شديدة ، وتقدير كبير من الكتاب الغربيين الذين أخذوا منذ مطلع الاستعمار الغربي يتصلون بالمسلمين ويتحرون الحقائق عنهم .

ومن الحق أن نشهد بأن الأوساط غير الإسلامية في بلاد المسلمين استفادت من تقاليد المجتمع الإسلامي في صيانة عفة المرأة والابتعاد عن الغيب بها سمعة مشرفة أيضاً ، بالنسبة الى المرأة الغربية وإن كانتا تتبعان ديناً واحداً ، وهذا ما نشاهده حتى الآن في الأمر المسيحية العريقة برغم ما أصابنا وأصابهم من عدوى التقاليد والأخلاق والعادات الغربية .

التفكير في الإصلاح

لم يكن بدءاً وقد بدأ اتصالنا بالحضارة الغربية في مستهل هذا القرن تقريباً ، من أن نتجه أفكار المصلحين الاجتماعيين الى معالجة قضية المرأة عندنا بعد أن وصلت الى ما وصلت اليه في عصور الانحطاط : من الإهمال والافتئات على كثير من حقوقها حتى غدت غير ذات أثر فعال في تطور مجتمعاتنا والنهوض بأممتنا .

طريقان للإصلاح

وكان جمهور هؤلاء المناهين بالإصلاح ، ذوي الاتجاهين متباينين في كثير من نقاط الرأي :

١ - فالذين درسوا الاسلام وعلموا ما جاء فيه من إصلاح عظيم لشؤون المرأة ، والذين آمنوا بوجوب احتفاظ المرأة عندنا بخصائصها كامرأة عربية مسلمة ، أخذوا ينادون بوجوب الاستفادة من ثوات الاسلام ونجواب الأهم في اصلاح المرأة وإثرائها .

٢ - والذين يهتفون أنوار المدنية الغربية وغرثهم مظاهر حياة المرأة الغربية ، أخذوا ينادون بوجوب اتساع النهج الغربي في رقي المرأة عندنا وإثرائها من كيوتها .

هذان هما الاتجاهان الرئيسيان اللذان انقسم اليهما دعاة الاصلاح . وطبعاً
 إنني أسقط هنا أولئك الذين أعجبهم وضع المرأة على ما هو عليه تماماً ، فلم يروا
 حاجة لإدخال أي تعديل أو تغيير في حياتها .. هؤلاء لا أتحدث عنهم ، لأنني
 لست أراهم قوماً عمليين ولا مدركين لخطورة بقاء المرأة على ما توارثته من
 عهود الانحطاط والتخلف .

وكان لابد للاتجاهات الفريقين المتباينين في وجهات النظر في طريق اصلاح
 المرأة من أن تنعكس على قوانيننا في عصر النهضة الذي نعيش فيه ، فجاءت فيها
 أحكام مستمدة من الفقه الاسلامي ، وأحكام تخالفه ، وأنا متحدث عن أهم
 هذه الأحكام بقدر ما أستطيع من ايجاز يسمح به الوقت .

نواحي الاصلاح

نستطيع أن نقسم الاصلاحات أو الأحكام التي دخلت في قوانيننا لاصلاح
 حالة المرأة والنهوض بها إلى أقسام رئيسية ثلاثة :

- أ - في نطاق الأحوال الشخصية
- ب - في نطاق الحقوق السياسية
- ج - في نطاق الحقوق الاجتماعية

أ - في نطاق الأحوال الشخصية

من المعلوم أن أحكام الأمرة عندنا كانت تؤخذ من مذهب أبي حنيفة
 رحمه الله خلال مئات السنين ، وكذلك كان الحال في لبنان والاردن ومصر
 والعراق ، كما كانت تؤخذ من مذهب مالك في كل من ليبيا وتونس والجزائر

والمغرب ، وكانت تؤخذ من مذهب الشافعي في الحجاز وبعض البلاد الأخرى ،
وتؤخذ من مذهب أحمد في السعودية والكويت وأمارات الخليج العربي .

وحين يتغاضم الناس فيما بينهم ويتعاضدون الى فقيه من فقهاء الشريعة . كان
كل فقيه يفتي بمذهبه الذي يتمذهب به .

ولا شك في أن كل مذهب قد يحتوي من الأحكام ما لا يتفق مع
مصالح الأسرة ، وبخاصة بعد تطور الحضارة والعادات والتقاليد ، لذلك بدأت
الدولة العثمانية في أواخر عهدها بإصلاح ما تراه ضرورياً من أحكام القضاء في
شؤون الأسرة فأصدرت في عام ١٣٣٦ هـ قانون حقوق العائلة الذي أخذ ببعض
أحكامه من آراء في المذهب الحنفي نفسه ؛ ومن آراء من المذاهب الاجتهادية
الأخرى ، كما أخذت مصر تسن في بعض مسائل الأحوال الشخصية قوانين
تأخذ فيها بآراء غير المذهب الحنفي ، فصدر في عام ١٩٢٠ القانون رقم ٢٥ ،
وفي عام ١٩٢٩ القانون رقم ١٥ كما صدر في عام ١٩٤٣ القانون رقم ٧٧ وهو
المتضمن لأحكام الموارث ، وصدر في عام ١٩٤٦ القانون رقم ٧١ وهو المتضمن
لأحكام الوصية كلها .

وقد صدر في سورية عام ١٩٥١ قانون للأحوال الشخصية شامل لأحكام
الزواج والخلع ، والأهلية والوصية والموارث . وقد أخذت بعض أحكامه
من آراء المذاهب الاجتهادية غير المذهب الحنفي ، ونص في آخر مسودة منه
(المادة ٣٠٨) على أنه في الحالات التي لا يوجد عليها نص في القانون يعمل فيها
بمذهب أبي حنيفة .

وكذلك صدر في كل من الأردن وتونس والمغرب والعراق قوانين
جديدة تنظم أحكام الأسرة من المذاهب السائدة فيها . وقد تضمنت بعض

هذه القوانين احكاماً جديدة في أحكام الأحوال الشخصية كالمواريث تخالف أحكام الشريعة صراحة .

وما تميز به قوانين الأحوال الشخصية التي صدرت حديثاً في البلاد العربية أنها أزالَت كثيراً من الشكوى التي كان يشكو منها الناس نتيجة التقيد بمذهب معين كما كان العمل عليه في المحاكم الشرعية ، مع أنه ليس لذلك سند من شريعة أو مصلحة .

وسأقتصر في بحثي هذا على أهم الإصلاحات التي تضمنها قانون الأحوال الشخصية السوري ومثله في القوانين المصرية ، ولعل مثله جاء في القوانين العربية الأخرى .

أولاً - في الزواج

١ - منع زواج الصغار دون سن البلوغ

ذهبت الآراء الاجتهادية في المذاهب الأربعة وغيرها إلى صحة زواج الصغار من هم دون سن البلوغ ، واستندوا في ذلك إلى اجتهادات من نصوص القرآن الكريم ، وإلى وقائع حدثت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه والتابعين .

وخالفهم في ذلك عدد قليل من الفقهاء منهم ابن شبرمة والبهني ، فذهبوا إلى عدم صحة زواج الصغار مطلقاً ، وأن العقد الذي يعقده أولياؤهم نيابة عنهم يعتبر باطلاً لا يترتب عليه أثر ما .

ولا شك في أن حكمة التشريع من الزواج يؤيد هذا الرأي ، وليس

للصغار مصلحة في هذا العقد ، بل قد يكون فيه محض الضرر لهم ، إذ يجد كل من الفتى والفتاة نفسه بعد البلوغ مجبراً على الزواج بشخص لم يؤخذ رأيه في اختياره ، وقد لا يتفق معه في الزواج والأخلاق والطباع ، وقد يكون أحدهما سيئ الأخلاق ، الى غير ذلك مما يقع كثيراً .

والذي يحمل الناس - وخاصة في الريف - على اجراء مثل هذه العقود رغبة الولين - وقد يكونان آخرين - في ربط اسرتهما برباط المصاهرة لمصلحة عائلية أو مادية أو شخصية ، ومثل هذه المصالح لا يقيم لها الشرع وزناً ، ولم نعد في حياتنا الحاضرة محل اعتبار بالنسبة للسعادة الزوجية ، ووجوب الاحتياط لكل ما قد يؤدي بها الى الضعف أو التفكك .

لقد كان الامر قديماً في مجتمعنا أن الفتاة لا رأي لها في اختيار الزوج ، بل ابوها يزوجه لمن يريد أو تريد أمها ، ومادام كذلك فمن السهل عليهم أن يزوجهها وهي صغيرة فاذا كبرت وجدت نفسها ملزمة بهذا الزوج لا تستطيع أن قبدي عليه اعتراضاً ، وإلا كان نصيبها التأنيب والاهانة وقد يصل الأمر الى القتل اذا أصرت على الرفض والامتناع .

وهذا امر لانقره الشريعة . ولا تبيحه مصلحة الأسرة والمجتمع . وفيه عدوان صارخ على حق الفتى والفتاة في اختيار كل منهما من يشاء لبناء حياته الزوجية المرتقة . وقد ابدت التجارب فساد مثل هذا النوع من الزواج وفشله . وكثيراً ما ينهي بجرائم خلقية أو عدوانية .

ومن هنا أخذ قانون الأحوال الشخصية السوري بمبدأ عدم صحة زواج الصغار ، وأن أحداً لا يملك تزويجهم ولياً كان أم وصياً ، وإن وقع ذلك كان لغواً لا أثر له . وقد اقتضى قانوننا في ذلك إثر قانون حقوق العائلة العثماني .

أما قانون مصر فقد منع سماع دعوى الزوجية في مثل هذه الحالة . ومعنى ذلك أن العقد صحيح لكن المحكمة الشرعية لا يمكنها تسجيله ، ولعل عذرهم في ذلك واقع الريف المصري ، فإن زواج الصغار فيه منتشر جداً ، فأرادوا احترام الاوضاع الاجتماعية القائمة ، واعتبروا عدم سماع الدعوى في هذا الزواج خطوة أولى في طريق إيقافه .

والذي نراه أن مافعله قانوننا أصح وأحزم .

٢ — تحديد سن الزواج

ليس في الفقه الاسلامي تحديد لسن الزواج ، بل أحكامه العامة قاضية ببلوغ الرشد حين البلوغ الجنسي فعلاً ، أو تقديراً بخمس عشرة سنة . ولكن قانون الاحوال الشخصية جعل سن الاهلية الكاملة للزواج ثمانية عشر عاماً للفتى ، وسبعة عشر عاماً للفتاة ، وأجاز القانون للفتى اذا بلغ خمسة عشر عاماً ، وللفتاة اذا بلغت ثلاثة عشر عاماً . وأرادا الزواج ، أن يتقدما بطلب الى القاضي للاذن لها بعقد الزواج . فاذا وجد القاضي أن جسيمها يحتلان الزواج ووافق الاب أو الجد فقط على ذلك ، يسمح لها بالزواج وإلا فلا .

وليس لهذا التحديد مستند من آراء الفقهاء الاسلاميين ، ولكنه أخذ عن القوانين الغربية ، وللعربيين بينهم وأوضاعهم الخاصة ، غير أني لا أرى هذا التحديد متفقاً مع مرحلة البلوغ الجنسي لكل من الفتى والفتاة في بلادنا ، ولا يتفق مع المصلحة الاخلاقية العامة ، فيجب أن يسمح بالزواج منذ البلوغ الجنسي ، والفتى والفتاة وأرلياً وهما أدري بالمصلحة متى تكون في الزواج ، أهـو بمجرد البلوغ أم بانتظار سنوات بعد ذلك ، وتدخل القانون في هذا الموضوع لامعنى له ، بعد أن فتح الباب بالسماح بالزواج بمجرد البلوغ الجنسي ولكن عن طريق

اقتناع القاضي بأن جسم الفتى أو الفتاة يحتمل الزواج . . . كأن القاضي أغير على مصلحة الفتى والفتاة منها أو من أوليائها !

على أني لم أجد فائدة لتدخل القاضي في هذا الموضوع ، فالآباء الراغبون في زواج بناتهم قبل بلوغهم سن الزواج القانوني يلتمسون من الحيل ما يفسد احتياط القانون لذلك ، ومن أهم هذه الحيل أن يعرضوا على القاضي أو مندوبه شقيقة الفتاة الكبرى ، أو بنتهما ، أو إحدى قريباتها ، أو إحدى جاراتها على أنها هي التي يراء زواجها ، فيوافق القاضي . . . فما فائدة هذا التدخل ؟ ولم ندخل القاضي في مثل هذه المشاكل ؟

إن عصرنا عصر وعي الناس لمشكلاته تماماً ، فالفتاة تعرف مشكلات الزواج ومتاعبه ، فلا توافق أوليائها على الزواج إلا وهي مقتنعة بأن مصلحتها فيه ، وكذلك أوليائها يعرفون متاعب الزواج المبكر جداً ، فإذا رغبوا في زواج فتياتهم بعد بلوغها بسنوات قلائل كان ذلك عندهم أنه في مصلحتها .

قد يقال: إن بعض الآباء قد يرغبون بناتهم على الزواج وهن في سن مبكرة رغبة في منافع مادية يؤملونها .

والجواب على هذا بأن مذهب أبي حنيفة - وهو الذي أخذ به في قانون الأحوال الشخصية - أن الفتاة متى بلغت لا يستطيع أبوها أو أوليائها إجبارها على قبول الزواج ، بل لا بد من رضاها ، وفي هذا ضمان كافية لمنع تسرع الآباء في تزويج فتياتهم رغبة في منافع مادية .

الزواج المبكر

إنني من أنصار الزواج المبكر نسبياً ، فالزواج المبكر أحفظ لأخلاق الشباب ، وأدعى إلى شعورهم بالمسؤولية . وهو أفضل لصحة الزوجين ، وللزوجة بصورة خاصة .

وقد ثبت علمياً - كما ايده الدكتور فيكتور بوجو مولاتز في كتابه « من الجلد الى الذهن » وترجم أخيراً بعنوان « عش شاباً طول حياتك » - ان الحجاب الاطفال شيء مهم جداً في حياة المرأة من كل ناحية ، ولم يقرر احد من المختصين أن تعب البنية من كثرة الولادة فاض عليها ، ويقول (ص ٩٨) :

« إن من المؤكد ان عملية الحمل والولادة عامل حيوي جداً في نشاط بنية المرأة ، ولست اميل الى القول بأن المرأة تتعرض لتقصير حياتها بافراطها في الحجاب الذرية ، فكلنا نعرف نساء النجبن كثيرات من الاولاد ، وعمرت طويلاً جداً » .

« اذا رجعنا الى امثلة معينة بين من نعرف فربما بدت لنا القوة التناسلية دليلاً على حيوية خارقة ، ومن ابرز الامثلة على ذلك . فلاح روسي اسمه « فيودور فاسيليان » يبلغ من العمر خمساً ومبشرين ، وقد نجب ثلاثة وثلاثين طفلاً من زوجتين متعاقبتين ، فقد ولد له من الاولى اربعة توائم ، اربع مرات متتالية ، وثلاثة توائم ، اربع مرات متتالية ايضاً ، ونوامان ست عشرة مرة ، وولد له من زوجته الثانية الحالية ثلاثة توائم مرتين ، ونوامان ست مرات ، وخمسة اطفال فرادي » .

ثم يقول هذا الطبيب :

« ولكن مثل هذه الحالات لا تعتبر تفسيراً مقنعاً في نظر العلم ، وإذ المقطوع به أن الولادة مفيدة عموماً لبنية المرأة ، وقد لاحظ العلامة « الكس كازيل » ان الاناث من ذوات الثدي قد لاتصل إلى غاية نموها إلا بعد الحمل مرة او اكثر ، فالحمل عند المرأة من عوامل توازنها الحيوي ، أما تكاليفه من المتاعب فلما يصاحبه من ظروف عارضة ، ولهذا يعتبر الطب الظاهري الحياة الجنسية والتناسلية على اعظم بجانب من الاهمية لدى المرأة ، ويميل الى

تشجيع النشاط الجنسي (المشروع) لمصلحة أعضائها واستدامة شبابها وإطالة عمرها .

وأريد بهذه المناسبة أن أتحديث عن تأخر الشباب والشابات - وبخاصة الطلاب والطالبات - في الزواج الى الوقت الذي يضمنون فيه مستقبلهم بعد تخرجهم ، وهذه ظاهرة خطيرة أدت الى مساوئ اجتماعية لأعداد لها .

إن الزواج اذا بسرت وسائله وقضى على التقاليد السيئة فيه يصبح أمراً عادياً جداً ، فالطالب الذي ينفق عليه أبوه يستطيع أن يضم اليه زوجة في نفس الغرفة التي يسكن فيها دون أن يرهق والده .

ويجب أن نفرق بين الزواج وبين إنجاب الأولاد ، فقد أصبح من الممكن علمياً الآن إيقاف إنجاب الأولاد الى الوقت الذي يصبح فيه الزوجان قادرين على الإنفاق على الأولاد .

والمهم أن تبكيروا شبابنا وشاباتنا في الزواج بعصم أخلاقهم من الانحراف ، ويهدى أعضائهم ، ويقهيم أخطار الانفعالات النفسية ذات الأثر الضار في دراستهم واتجاههم السلوكي في الحياة .

وقد جاءتنا الأنباء بأن زواج الطلاب بالطالبات في جامعات أمريكا قد أصبح « الموضة » المنتشرة بينهم ، وبلغ عدد المتزوجين من الطلاب والطالبات في إحدى الجامعات الأمريكية الكبرى أربعين في المائة ، وجاءت الأخبار من إنجلترا بأن هذه « الموضة » قد سرت الى جامعاتها أيضاً ، ويؤيد عدد من أساتذة الجامعات في أوروبا وأمريكا هذا الاتجاه الجديد بين الطلاب والطالبات ، وقد صرح البروفيسور هاردين استاذ علم النفس في جامعة هارفارد بأن الزواج المبكر لا يضر كما يعتقد البعض ، وخاصة بين طلاب وطالبات الجامعة . إن الظاهرة التي يشاهدها الناس في الجامعات هي ظاهرة طبيعية وجد مفيدة ،

فالطالب المتزوج يدرك قيمة مستقبله (جريدة الوحدة الدمشقية) ١٩٦١/١١/٥

انني كاستاذ جامعي وكمتزوج أشجع وأدعو طلابنا وطالباتنا إلى الزواج بعضهم من بعض ، وأنا كفيل لهم بحياة سعيدة هائلة ، وذلك يقتضى شبابنا وفتياتنا أن يبدأوا بأنفسهم بالثورة على التقاليد السيئة التي ترافق الزواج وتجعله عبئاً مالياً ثقيلاً ، وحسب الفتاة أن تقول لا تبها وأنها انني أرضى بالزواج في غرفة شاب يقيم مع أسرته إلى أن يتيسر له الافراد بسكن مستقل ، وحسب الشاب أن يفعل ذلك ، ومنى بدأ به بعض أفراد منهم أصبح أمراً مألوفاً يحثه اخوانهم من بعدهم .

ولا بد لي من التوجه أيضاً إلى الجمعيات النسائية بأن نحمل لواء الدعوة في الاوساط النسائية إلى تبذ تلك التقاليد التي نشكو منها جميعاً ، وأن نحاربها في اجتماعاتها ونشراتها ونذرائها بكل ماوسعها الجهد ، فذلك خير عمل تقدمه لجيلنا وللأجيال الآتية من بعده .

إن جيلنا المثقف جدير بأن يضرب أول معول في بناء هذه التقاليد الضارة ..

٣ - منع الفرق الكبير في السن بين الزوجين

في المجتمع الواعي الذي يقدر القيم الاخلاقية والمعاني الاجتماعية النبيلة ، يترك التشريع لآبائنا تقدير الظروف والمناسبات التي يباح فيها الشيء أو يتنوع بما يختلف باختلاف الدواعي والاسباب .

ومن ذلك أن الشريعة الاسلامية اكتفت ببيان الحكمة من الزواج وبيان غاياته الاجتماعية النبيلة : من كونه سبيلاً لسكن النفس واطمئنانها ، وقيامها بواجباتها وبناء خلية اجتماعية صالحة تمد المجتمع بنسل صالح قوي عامل .

ولم تضع حداً لفارق السن بين الزوجين ، فذلك بما تنبيه له العقول السليمة وتعيه الارادة الحكيمة ، والناس في هذا مختلفون ، فكم من متقدم في السن اكثر قدرة على القيام بواجباته الزوجية ، وأكثر استعداداً لاسعاد زوجته وملء بيتها رغداً وهناءً من كثير من الشباب .

إلا أن بعض الناس قد تعميمهم المصلحة العاجلة عن الضرر الآجل ، وتهمهم مصالح أنفسهم قبل مصالح أبنائهم وذويهم ، وقد يرون في الثروة والجاه وسيلة للسعادة دون الفتوة والقوة والشباب ، فيقدمون على تزويج بناتهم من شيوخ يعجزون عن القيام بواجباتهم الزوجية ، ويستحيل أن تكون حياة الفتاة معهم حياة قلب وروح ، بل حياة أشباح تنهارى ، وقبور تفتح للمستقبل أصحابها .

مثل هؤلاء يسيئون الى بناتهم بالغ الامساء ، والشريعة وإن لم تنص بصراحة على منعهم من هذا العمل إلا أن روحها وأهدافها التي أعلنتها من شرع الزواج تمنعهم منه وتشنع عليهم صنيعه .

وقد نص بعض الفقهاء على حرمة ذلك ، قال القليوبي في حاشيته على المنهاج : ويصح أن يزوج بنته الصغيرة بهؤلاء (عجوز وأعمى) وإن حرم عليه ، قاله الجمهور (انظر : ٢٣٠/٣) .

فأنت ترى أنهم فرقوا بين صحة العقد وبين حرمة ، فالعقد وإن كان صحيحاً ، فيه حرمة اتفق عليها الجمهور ، وهذا ما يعبر عنه الفقهاء بتعبير آخر : يجوز قضاة ويحرم ديانة .

وكثير من الناس لا يردعهم القول بحرمة الشيء عن اتيانه هاداموا يرونه صحيحاً ، ولذلك كثروا في الأيام الاخيرة تزويج فتيات في مقتبل العمر طمعاً في ثروة الأزواج وجاههم ووراثته ممتلكاتهم ، ومن المؤسف ان الفتيات انفسهن قد يكن راغبات بهذا الزواج للبواغث ذاتها ، وهذه البواغث غير

كرمية في نظر الخلق ولا مرضية في نظر الشريعة . ومثل هذا الزواج لا يعصم الزوجة الفتاة ولا يحقق لها الهناء والاستقرار ، لذلك وجب أن يتدخل المشرع في منعه ، عملاً بالسياسة الشرعية ، فلولي الأمر منع المباح اذا نشأت عنه مفسدة ، فكيف اذا كان حراماً ؟

وبذلك أخذ قانوننا في وجوب تقارب الزوجين في العمر ، ونص على انه اذا كان الفارق كبيراً ولا مصلحة في هذا الزواج فللقاضي أن لا يأذن به . ونعم ما فعل .

غير أن القانون لم يحدد للفارق سناً معينة ، وقد جرت محاكمنا الشرعية على اعتبار الفارق المسموح به ما كان دون العشرين عاماً ، فإن زاد على ذلك كان غير مسموح به ، وقد يكون هذا مقبولاً على وجه العموم .

٤ — منع تحكيم الولي في الزواج

لاتزال التقاليد في مجتمعاتنا — وبخاصة في الريف — تكاد تسلب الفتاة حريتها في اختيار الزوج ، والاعلى أن يفرض عليها من يريده الأب ، أو ترصاه الأم ، وهي بواقفها كفتاة عذراء تستعصي أن تبدي رأيها ، وبواقع المجتمع الذي تعيش فيه لا يحق لها أن تعترض على ارادة أبيها وأولياؤها وكثيراً ما أخفق الزواج في مثل هذه الحالات ، وجر وراءه مآسي كثيرة .

وليس لهذا سند صريح من الشريعة ، إلا أن بعض المذاهب الاجتهادية ذهبت إلى أن الأب يستطيع اجبار فتاته البكر — دون الثيب — على الزواج ، ويستحب له أن يأخذ رأيها .

وخالف في ذلك أبو حنيفة رحمه الله ومن وافقه ، فقالوا : ليس للأب ولا لغيره من الأولياء اجبار البنت البكر البالغة على الزواج ، ويجب على الأب

أو الأولياء استئجارها في أمر الزواج ، فإن وافقت عليه صح العقد وإلا فلا .

وقد كان العمل - ولا يزال - في المحاكم الشرعية جاريّاً على الاخذ برأي أبي حنيفة ، فلم يكن للأب أو الأولياء سبيل إلى اغتات الفتاة واجبارها على الزواج بمن لا تريد .

غير أن أبا حنيفة ومن معه يرون من حق الأولياء الاعتراض على رغبة الفتاة في الزواج بمن تحب عن طريق الادعاء بأمرين :

الأول : عدم كفاءة الزوج ، وللكفاءة عند أبي حنيفة وغيره مقاييس من الحسب والمهنة ومكانة الآباء والجدود والغنى وغير ذلك مما يفتح المجال واسعاً أمام الأولياء الجاهلين للتحكم في زواج بناتهم إذا لم يوافقوا على مكانة عائلة الخاطب وثروته وغير ذلك .

الثاني : عدم مهر المثل ، فإذا زوجت الفتاة نفسها بأقل من مهر مثلها كان لأبيها أو أوليائها فسخ العقد لأنه بما تلحقهم فيه المعرة .

ولا شك أن تطور الحياة الاجتماعية يقضي تغيير النظرة الى هذه المسألة تغييراً أساسياً ، ولذلك عاجلها قانوننا للأحوال الشخصية معالجة موفقة .

فمن حيث الكفاءة أقر القانون اشتراط الكفاءة بين الزوجين ، وهذا من حيث المبدأ ضروري لضمان سعادتهما وتفاهما ، ولكنه ترك تحديد الكفاءة الى عرف البلد الذي يجري فيه العقد ، وهذا إجراء حكيم مرن يمكن تطبيقه في كل وقت بما يكفل هناءة الأسرة .

وجعل القانون من حق الأب الذي تزوجت فتاته في سن الزواج القانوني بغير رضاه أن يعترض لدى القاضي بعدم الكفاءة فحسب ، فإن تحقق القاضي عدم الكفاءة فسخ العقد وإلا أجراه .

وهذا حال القانون دون تمتع الآباء أو الأولياء في زواج قلياتهم .

وبقي في القانون مشكلة على مذهب أبي حنيفة ، وهي ما إذا عقدت فتاة في السادسة عشرة من عمرها زواجا من كف ، ولم يوافق أبوها على ذلك ، فإن هذا العقد لا يستطيع القاضي إجراؤه بحسب نصوص القانون ، وهو صحيح على مذهب أبي حنيفة قولا واحداً .

أما مهر المثل فقد ألغى القانون اعتباره تماماً ، ولم يجعل للأب حق الاعتراض بسببه ، وقد أحسن القانون في ذلك صنعاً ، فإن المهر في الاسلام رمز لاكرام المرأة والرغبة في الافتتان بها ، والتعيير بنقصانه صنيع البهائم الجاهلة التي تغفل الحكمة من مقاصد الزواج وحكمة المهر فيه ، ومثل هذا لا يقيم له الاسلام وزناً ، وبذلك قال الائمة المجتهدون غير أبي حنيفة .

٥ — الشروط في عقد الزواج

قد تكون للزوجة مصلحة في اشتراط امر معين في عقد الزواج ، فما هو موقف الشريعة حينئذ ؟

إن الشريعة تنظر الى مصالح الناس بلا ريب ، وتسعى الى تحقيق ما لا يتنافى منها مع مقاصد الشريعة أو مبادئ النظام العام ، أو مصلحة الجماعة بوجه عام .

وللفقهاء مسالك معروفة في الشروط في العقود ، ما بين متشددين في عدم السماح بها إلا في نطاق ضيق ، وما بين متساهلين في قبول كل شرط إلا ما يخالف مبادئ الشريعة وأنظمتها ، وهؤلاء هم الحنابلة ، ولكل مذهب أدلته التي استند اليها في تحديد الشروط التي يقبلها أو يرفضها .

أما في عقد الزواج فالاجماع منمقد على أن كل شرط فيه يخالف نظامه

الأساسي يعتبر لغوا وباطلاً ، وذلك كاشتراط أن لا تدخل في طاعته ، أو أن لا ينفق عليها .

واختلفوا فيما وراء ذلك ، والذي عليه فقهاء الحنفية وهو الذي كان مسؤولاً به في المحاكم الشرعية عندنا قبل صدور قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٥١ أن كل شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائم نظامه ، ولم يرد نص خاص بجوازه ، وليس مما جرى به العرف ، فهو شرط فاسد ، بمعنى أن العقد صحيح والشرط لاغٍ لا قيمة له ولو تراضيا عليه في العقد .

وعلى هذا فلو اشترطت عليه أن لا يسافر بها من بلدها ، أو أن لا يتزوج عليها ، صح العقد ولغا الشرط ، وله بعد ذلك أن يسافر بها وأن يتزوج عليها ، وإن كانت الأولى أن يفى بما ارتضاءه عند العقد ، لأن الله رغب في الوفاء بالعهود والمواثيق .

لقد كان ينشأ من تطبيق هذا المبدأ ضرر بالغ بالمرأة ، وتغريب خطير بها ، فهي ما أقدمت على العقد إلا بناء على ما اشترطته فيه لمصلحتها ، وقد قبل الزوج بذلك ، فعدم وفائه بعدئذ بالشرط الذي اتفقا عليه لإخلاف لما وعد الزوج به ، وتغريب منه لها .

لذلك عالج قانون الأحوال الشخصية هذا الموضوع بما يحفظ حقوق الزوجة ، ويمنع الزوج من التغريب بها ، فاختار مبدأ الحنابلة أساساً في قبول الشروط ، ولكنه قسمها تقسيماً جديداً توخى فيه مصلحة الزوج والزوجة على السواء .

فقد قسم القانون الشروط الى ثلاثة أقسام :

١ - شروط باطلة لا يحق الوفاء بها ، ويكون العقد معها صحيحاً ، وذلك بأن يقيد عقد الزواج بشرط ينافي نظامه الشرعي ، كاشتراط عدم المهر ، أو

اتفاق الزوجة على الزوج ، أو بشرط ينافي مقاصده الشرعية ، كاشتراط عدم الاستمتاع الزوجي ، أو أن يلتزم فيه ما هو محظور شرعاً ، كاشتراط المراجعة أن تسافر وحدها .

فهذا النوع من الشروط باطل ، والعقد صحيح ، ولا يجوز الوفاء بالشروط وقد قدمنا أن هذا حكم متفق عليه في المذاهب الاجتهادية ، ولا نعلم فيه خلافاً .

٢ - شروط صحيحة يلزم الزوج بالوفاء بها ، بمعنى أن القضاء يجبر الزوج على تنفيذها ، وهي الشروط التي تكون فيها مصلحة مشروعة للزوجة ، ولا تمس حقوق غيرها ، ولا تقيد حرية الزوج في أعماله الخاصة المشروعة ، كأن لا يسافر بها ، أو أن لا ينقلها من دار أبيها أو بلدها ، فهذا الشرط صحيح ولا يستطيع الزوج أن يسافر بزوجته ، فإن أصر على السفر بها منعه القاضي من ذلك .

وهذا مأخوذ من مذهب أحمد رحمه الله .

٣ - شروط صحيحة ، ولكنها غير ملازمة للزوج بمعنى أن القضاء لا يجبر الزوج على تنفيذها ، وذلك في الحالتين التاليتين :

أ - أن تشترط الزوجة في عقد الزواج ما فيه تقييد حرية الزوج في أعماله الخاصة المشروعة ، كأن تشترط عليه أن لا يسافر ، أو لا يتوظف ، أو لا يشتغل في السياسة ! أو لا يتزوج عليها .

ب - أن تشترط ما يمس حقوق غيرها ، كاشتراطها أن يطلق زوجته الأخرى . فالشرط في مثل هاتين الحالتين شرط صحيح ، ولكن لا يلزم الزوج الوفاء بإسطة القضاء ، فإذا لم يف كان للزوجة طلب فسخ النكاح .

وهذا متفق مع مذهب أحمد رحمه الله أيضاً ، إلا في اشتراط تطبيق الضرر ، فإن للحنابلة رأيين : أحدهما يقول بجوازها ، والآخر ، لا .

ومن هنا يتبين أن القانون قد أعطى الزوجة حق اشتراط ما تشاء من الشروط التي لا تنافي نظام عقد الزواج ، وأن هذه الشروط منها ما تستطيع أن تجبر الزوج على تنفيذه بسلطان القضاء ، ومنها ما يعطيها الحق بطلب فسخ النكاح اذا نكل الزوج عن الوفاء به .

وبهذا رفع غبن كبير عن المرأة كانت تشن تحت وطأته بسبب التقيد بمذهب أبي حنيفة قبل صدور القانون .

غير أن الحق أن فسخ المجال كثيراً أمام شروط الزوجة قد يعود بالضرر البالغ على الزوج ، فخذ ذلك مثلاً : اشتراطها أن لا يسافر بها من بلدها ، ان الزوج قد يجد نفسه مضطراً للسفر ، كأن يكون موظفاً صدر الأمر بنقله الى بلد آخر ، فاذا أصرت الزوجة على عدم السفر معه ، لم يكن أمامه إلا ان يتركها تعيش وحدها ، ويعيش هو وحده ، وفي هذا مافيه من تشنث للأسرة ، وتعرض الحياة الزوجية لعدم الاستقامة ، وإما أن يضطر إلى طلاقها ، وفي هذا خراب بيته ، وانهايار حياته الزوجية ، وتعرضه لهزات عنيفة ليس من اليسير تلافيها .

لاني أرى إعادة النظر في مثل هذه الشروط بحيث لا يعنت الزوج ، ولا تعنت الزوجة ، والحياة الزوجية ليست شركة مادبة يحاول كل طرف فيها أن يندال اكبر كسب ممكن ، بل هي شركة معنوية ، لا بد أن يتنازل فيها كل واحد للآخر عن بعض حقه ، حتى يتم الوثام والانسجام والاستقرار .

بقيت هنا نقطتان لا بد من الإشارة اليهما :

الأولى : أن فقهاء الحنفية يقررون أنه اذا اشترطت الزوجة في العقد جعل حق الطلاق يسيدها بحيث تطلق نفسها متى شاءت ، فإن هذا شرط محترم ،

ويكون من حقها أن تطلق نفسها في أي وقت تريد ، وهم يخرجونه لا على أنه من قبيل الشرط حقاً ، يكون فاسداً كما هي قاعدتهم ، بل على أن الزوج قد ملكها حقاً يملكه بعد العقد متى يشاء ، فله أن يجعل بتسليمها هذا الحق عند العقد . وليس في هذا ما ينافي القواعد العامة .

الثانية : أن قانون حقوق العائلة قد نص على أن الزوجة إذا اشترطت أن لا يتزوج عليها ، وإذا تزوج كانت هي أو ضررتها طالقة ، فالعقد صحيح والشرط معتبر (المادة ٣٨) وهذا ليس من قبيل الشروط الفاسدة ، بل هو من قبيل تعاقب الطلاق بشرط ، وهو صحيح كما إذا قال لها : إن ذهبت الى مكان كذا فأنت طالق . ثم ذهبت فالطلاق واقع قولاً واحداً .

ثانياً - في تعدد الزوجات

فكرة التعدد

يشن الغربيون المتعصبون من رجال الدين والاستشراق والاستعمار حملة قاسية على الاسلام والمسلمين بسبب تعدد الزوجات ، ويتخذون منها دليلاً على اضطهاد الاسلام للمرأة واستغلال المسلمين لها في إرضاء شهواتهم ونزواتهم .

والغربيون في ذلك مكشوفو الهدف ، مقضوحو النية ، متهافتو المنطق ،

١ - فالاسلام لم يكن أول من شرع تعدد الزوجات ، بل كان موجوداً في الامم القديمة كلها تقريباً : عند الاثينيين ، والصينيين ، والهنود ، والبابليين والاشوريين ، والمصريين ، ولم يكن له عند أكثر هذه الأمم حد محدود ، وقد سمحت شريعة « ليسي » الصينية بتعدد الزوجات الى مائة وثلاثين امرأة ، وكان عند أحد باباطرة الصين نحو من ثلاثين ألف امرأة ! ..

٢ - والديانة اليهودية كانت تيسح التعدد بدون حد ، وأنبياء التوراة جميعاً بلا استثناء كانت لهم زوجات كثيرات ، وقد جاء في التوراة أن نبي الله سليمان كان له سبعائة امرأة من الحرائر وثلاثائة من الإماء .

٣ - ولم يرد في المسيحية نص صريح يمنع التعدد ، وإنما ورد فيه على سبيل الموعظة أن الله خالق لكل رجل زوجته . وهذا لا يفيد على أبعد الاحتمالات إلا الترغيب بأن يقتصر الرجل في الأحوال العادية على زوجة واحدة ، والاسلام يقول مثل هذا القول ، ونحن لا ننكره ، ولكن ابن الدليل على أن زواج الرجل بزوجة ثانية مع بقاء زوجته الاولى في عصمته يعتبر زنى ويكون العقد باطلاً ؟ .

ليس في الانجيل نص على ذلك ، بل في بعض رسائل بولس ما يفيد أن التعدد جائز ، فقد قال : « يلزم أن يكون الأسقف زوجاً لزوجة واحدة »^(١) ، ففي الزام الأسقف وحده بذلك دليل على جوازه لغيره .

وقد ثبت تاريخياً أن بين المسيحيين الاقدمين من كانوا بتزوجون اكثر من واحدة ، وفي آباء الكنيسة الاقدمين من كان لهم كثير من الزوجات ، وقد كان في اقدم عصور المسيحية من يرى إباحة تعدد الزوجات في أحوال استثنائية وامكنة مخصوصة .

قال « وستر مارك » (Wester mark) العالم الثقة في تاريخ الزواج : إن تعدد الزوجات باعتراف الكنيسة بقي الى القرن السابع عشر . وكان يتكرر كثيراً في الحالات التي لانتحصها الكنيسة والدولة^(٢) .

ويقول أيضاً في كتابه المذكور :

(١) انظر رسالة بولس الاولى الى تيموثاوس .

(٢) العقاد : حقائق الاسلام : ١٧٧ .

إن « ديارماسدت ملك إرلندة كان له زوجتان وسريتان .
وتعددت زوجات المير وفنجيين غير مرة في القرون الوسطى
وكان لشرلمان زوجتان وكثير من السراري ، كما يظهر من بعض قوانينه
أن تعدد الزوجات لم يكن مجهولاً بين رجال الدين أنفسهم .
وبعد ذلك بزمن كان فيليب أوفاهيس وفردريك وليام الثاني البروسي
يومان عقد الزواج مع اثنتين بموافقة القساوسة اللوثرينيين ،

وأقر مارتن لوثر نفسه نصراً الأول منهما كما أقره ملانكتون
وكان لوثر ينسكهم في شتى المناسبات عن تعدد الزوجات بغير اعتراض ، فإنه لم يحرم
بأمر من الله ، ولم يكن إبراهيم — وهو مثل المسيحي الصادق — يحجم عنه إذ
كان له زوجتان .

نعم إن الله أذن بذلك لأناس من رجال العهد القديم في ظروف خاصة ،
ولكن المسيحي الذي يريد أن يقتدي بهم ، يحق له أن يفعل ذلك متى تيقن أن
ظروفه تشبه تلك الظروف ، فإن تعدد الزوجات على كل حال أفضل
من الطلاق .

وفي سنة ١٦٥٠ ميلادية بعد صلح وستفاليا ، وبعد أن تبين النقص في عدد
السكان من جراء حروب الثلاثين . أصدر مجلس الفرنكيين بنورمبرج قراراً
يحيز للرجل أن يجمع بين زوجتين .

بل ذهبت بعض الطوائف المسيحية إلى أبجأ . تعدد الزوجات ، ففي سنة
١٥٣١ نادى اللاهوتيون في مونستر صراحة بأن المسيحي — حق المسيحي —
ينبغي أن تكون له عدة زوجات ، ويعتبر المورمون كما هو معلوم أن تعدد
الزوجات نظام الهي مقدس^(١) .

(١) نقل ذلك الاستاذ المتأد في كتابه « المرأة في القرآن الكريم » ص ١٣٢ ، ١٣٣

ويقول الأستاذ العقاد : ومن المعلوم ان اقتناء السراري كان مباحاً - أي في المسيحية - على اطلاقه كتعدد الزوجات ، مع اباحة الرق جملة في البلاد الغربية ، لا يحده إلا ما كان يحده تعدد الزوجات ، من ظروف المعيشة البتية ، ومن صعوبة جلب الرقيقات المقبولات للنسري من بلاد أجنبية ، وربما نصح بعض الأئمة - عند النصارى - بالنسري لاجتناب الطلاق في حالة عقم الزوجة الشرعية . ومن ذلك ما جاء في الفصل الخامس عشر من كتاب الزواج الامثل للقدیس اوغسطين ، فإنه يفضل التجاء الزوج الى النسري بدلاً من تطليق زوجته العقيم .

وقشير موسوعة العقليين الى ذلك . ثم تعود الى الكلام عن تعدد الزوجات فتقول : إن الفقيه الكبير جروتيوس دافع عن الآباء الاقدمين فيما أخذ به بعض الناقدين المتأخرين عليهم من التزوج بأكثر من واحدة ، لانهم كانوا يتحرون الواجب ولا يطلبون المتعة من الجمع بين الزوجات .

وقال جرجي زيدان : « فالنصرانية ليس فيها نص صريح يمنع اتباعها من التزوج بامرأة أخرى ، ولو شاءوا لكان تعدد الزوجات جائزاً عندهم ، ولكن رؤساؤها القدماء وجدوا الاكتفاء بـ زوجة واحدة أقرب لحفظ نظام العائلة واتحادها - وكان ذلك شائعاً في الدولة الرومانية - فلم يعجزهم تأويل آيات الزواج حتى صار التزوج بغير امرأة حراماً كما هو مشهور » .

٤ - ونرى المسيحية المعاصرة تعترف بالتعدد في أفريقيا السوداء ، فقد وجدت الارشاليات التبشيرية نفسها أمام واقع اجتماعي وهو تعدد الزوجات لدى الافريقين الوثنيين ، ورأوا أن الاصرار على منع التعدد يحول بينهم وبين الدخول في النصرانية ، فنادوا بوجوب السماح للافريقين المسيحيين بالتعدد الى غير حد محدود ، وقد ذكر السيد نوجيه مؤلف كتاب « الاسلام والنصرانية في اواسط افريقية » (ص ٩٢ - ٩٨) هذه الحقيقة ثم قال :

« فقد كان هؤلاء المرسلون يقولون انه ليس من السياسة أن نتدخل في شؤون الوثنيين الاجتماعية التي وجدناهم عليها ، وليس من الكياسة أن نحرم عليهم التمتع بأزواجهم ماداموا نصارى يدينون بدين المسيح ، بل لاضرر من ذلك مادامت التوراة وهي الكتاب الذي يجب على المسيحيين أن يجعلوه أساس دينهم يبيح هذا التعدد ، فضلاً عن أن المسيح قد أقر ذلك في قوله : « لا تظنوا أنني جئت لأهدم بل لأبني » اهـ .

وأخيراً أعلنت الكنيسة رسمياً السماح للأفريقيين النصارى بتعدد الزوجات الى غير حد !...

٥ - والشعوب الغربية المسيحية وجدت نفسها نجاها زيادة عدد النساء على الرجال عندها . وبخاصة بعد الحربين العالميتين - إزاء مشكلة اجتماعية خطيرة لا تزال تتخبط في إيجاد الحل المناسب لها .

وقد كان من بين الحلول التي برزت ، اباحة تعدد الزوجات

فقد حدث أن مؤتمر الشباب العالمي عقد في « مونيخ » بألمانيا عام ١٩٤٨ واشترك فيه بعض الدارسين المسلمين من البلاد العربية : وكان من لجانه لجنة تبحث مشكلة زيادة عدد النساء في ألمانيا أضعافاً مضاعفة عن عدد الرجال بعد الحرب ، وقد استعرضت مختلف الحلول لهذه المشكلة وتقدم الأعضاء المسلمون في هذه اللجنة باقتراح اباحة تعدد الزوجات . وقوبل هذا الرأي أولاً بشيء من الدهشة والاشمئزاز ، ولكن أعضاء اللجنة اشتركوا جميعاً في مناقشته فبين بعد البحث الطويل أنه لا حل غيره . وكانت النتيجة أن أقرت اللجنة توصية المؤتمر بالمطالبة باباحة تعدد الزوجات لحل المشكلة .

وفي عام ١٩٤٩ تقدم أهالي « بون » عاصمة ألمانيا الاتحادية بطلب الى

السلطات المختصة يطلبون فيه ان ينص في الدستور الألماني على اباحة تعدد الزوجات^(١) ونشرت الصحف في العام الماضي أن الحكومة الألمانية أرسلت إلى مشيخة الأزهر تطلب منها نظام تعدد الزوجات في الاسلام لأنها تفكر في الاستفادة منه كحل لمشكلة زيادة النساء ثم أتبع ذلك وصول وفد من علماء الألمان اتصلوا بشيخ الأزهر لهذه الغاية ، كما التحقت بعض الألمانيات المسلمات بالأزهر لتطلع بنفسها على أحكام الاسلام في موضوع المرأة عامة وتعدد الزوجات خاصة .

وقد حدثت محاولة قبل هذه المحاولات في ألمانيا أيام الحكم النازي لتشريع تعدد الزوجات ، فقد حدثنا زعيم عربي اسلامي كبير أن هتلر حدثه برغبته في وضع قانون يبيح تعدد الزوجات ، وطلب اليه أن يضع له في ذلك نظاماً مستمداً من الاسلام ، ولكن قيام الحرب العالمية الثانية حالت بين هتلر وبين تنفيذ هذا الامر .

وقد سبق أن حاول « أدوارد السابع » مثل هذه المحاولة فأعد مرسوماً يبيح فيه التعدد ولكن مقاومة رجال الدين قضت عليه^(٢) .

ثم إن المفكرين الغربيين الاحرار أثنوا على تعدد الزوجات ، وبخاصة عند المسلمين .

فقد عرض « جروتئوس Grotius » العالم القانوني المشهور لموضوع تعدد الزوجات فاستصوب شريعة الآباء العبرانيين والانبيا في العهد القديم^(٣)

وقال الفيلسوف الألماني الشهير « شوبنهاور » : في رسالته « كلمة عن النساء » :

(١) الدكتور محمد يوسف موسى في احكام الاموال الشخصية . ١٢١ طبعة ثانية

(٢) الفلايني : الاسلام روح المدنية : ٢٢٨ الطبعة الجديدة .

(٣) المقاد في « حقائق الاسلام وابطال خصومه : ١٧٧

« إن قوانين الزواج في أوروبا فاسدة المبني بمساواتها المرأة بالرجل ، فقد جعلتنا تقتصر على زوجة واحدة فأفقدتنا نصف حقوقنا ، وضاعت علينا واجباتنا ، على أنها ما دامت أباحت للمرأة حقوقاً مثل الرجل كان من اللازم أن تمنحها أيضاً عقلاً مثل عقله !.. »

إلى أن يقول .. « ولا نعدم امرأة من الأُمم التي تجيز تعدد الزوجات زوجاً يتكفل بشؤونها ، والمتزوجات عندنا نقر قليل ، وغيرهن لا يخصصن عدداً ، تراهن بغير كفيل : بين بكر من الطبقات العليا قد شاخت وهي هاتمة متهمسة ، ومخلوقات ضعيفة من الطبقات السفلى ، يتجشعن الصعاب ، ويتحملن شاق الأعمال ، وربما ابتذلن فيمشن تعيسات متلبسات بالخزي والعار ، ففي مدينة (لندن) وحدها ثمانون ألف بفت عمومية (هذا على عهد شوبنهاور ..) سفك دم شرفهن على مذبحه الزواج ضحية الاقتصار على زوجة واحدة ، ونتيجة تعنت السيدة الأوروبية وما تدعيه لنفسها من الإباطيل . »

« أما الآن لنا أن نعدّ بعد ذلك تعدد الزوجات حقيقة لنوع النساء بأسره ؟ »
« إذا رجعنا إلى أصول الأشياء لا نجد ثمة سبباً يمنع الرجل من التزوج بثانية إذا أصيبت إمرأته بمرض مزمن تألم منه ، أو كانت عقيماً ، أو على نوالى السنين أصبحت عجوزاً ، ولم تنجب » المورمون « (فرقة من البروتستانت تبيع تعدد الزوجات وتماوسه فعلاً ولها كنائسها المنتشرة في أوروبا وأمريكا) في مقاصدها إلا بإبطال هذه الطريقة الفظيعة : طريقة الاقتصار على زوجة واحدة « ١ » .

وتحدث « غوستاف لوبون » في « حضارة العرب » عن تعدد الزوجات عند المسلمين وهو الذي عاش بنفسه سنوات طويلة في بلاد الشرق والاسلام فقال :

(١) الفلايني في « الاسلام روح المدنية » ص ٢٢٤ (الطبعة الجديدة) .

ولانذكر نظاماً إجتماعياً أنهى الأوروبيون عليه باللائمة كمبدأ تعدد الزوجات ، كما أننا لانذكر نظاماً أخطأ الأوروبيون في إدراكه كذلك المبدأ فيرى أكثر مؤرخي أوروبا إترافاً أن مبدأ تعدد الزوجات حجر الزاوية في الاسلام ، وأنه سبب انتشار القرآن ، وأنه علة انحطاط الشرقيين ، ونشأ عن هذه المزاعم الغربية على العموم أصوات سخطة رحمة بأولئك البائسات المكدرات في دوائر الحريم فيراقبن خصبان غداً ، ويقتلن حينها بكرهن سادتهن !!

ذلك الوصف مخالف للحق ، وأرجو أن يثبت عند القارىء الذي يقرأ هذا الفصل بعد أن يطرح عنه أوهامه الأوروبية جانباً ، أن مبدأ تعدد الزوجات الشرقي نظام طيب يرفع المستوى الأخلاقي في الأمم التي تقول به ، ويزيد الأسرة ارتباطاً ، ويمنح المرأة احتراماً وسعادة لاتراها في أوروبا .

وأقول قبل إثبات ذلك : إن مبدأ تعدد الزوجات ليس خاصاً بالاسلام ، فقد عرفه اليهود والفرس والعرب وغيرهم من أمم الشرق قبل ظهور محمد (ﷺ) ولم تر الأمم التي انتعشت الاسلام فيه تعناً جديداً إذن ، ولا نعتقد مسع ذلك وجود دبابة قوية تستطيع أن تحول الطبايع فتبتدع أو قنع مثل ذلك المبدأ الذي هو وليد جو الشرقيين وعرفهم وطرق حياتهم .

تأثير الجو والعرق من الواضح بحيث لا يحتاج إلى إيضاح كبير ، فجا أن تركيب المرأة الجفائي وأمراتها وأمراتها الخ . . مما يكرهها على الابتعاد عن زوجها في الغالب .

وبما أن التأميم المؤقت مما يتعدى في جو الشرق ، ولا يلائم مزاج الشرقيين ، كان مبدأ تعدد الزوجات ضربة لازب .

وفي الغرب ، حيث الجو والمزاج أقل هيمنة ، لم يكن مبدأ الاقتصار على زوجة واحدة في غير القوانين ، لافي الطبائع حيث يندُر ! .

ولا أرى سبباً لجعل مبدأ تعدد الزوجات الشرعي عند الشرقيين أدنى رتبة من مبدأ تعدد الزوجات السري عند الغربيين ! . مع أنني أبصر بالعكس ما يجعله أسنى منه ، وهذا ندرك مغزى تعجب الشرقيين الذين يزورون مدننا الكبيرة من احتجاجنا عليهم ، ونظرهم إلى هذا الاحتجاج شزراً .

ثم ينقل غوستاف لويون ملاحظات العالم المتدين « لوبليه » في كتابه « عمال الشرق » عن الضرورة التي تدفع أرباب الأمر الزراعية في الشرق إلى زيادة عدد نسائهم ، وكون النساء في هذه الأمر هن اللاتي يحرضن أزواجهن على البناء بزوجات أخر من غير أن يتوجهن . وختم ذلك بقوله : إن رأي الأوروبيين (في تعدد الزوجات) ناشئ عن نظرهم إلى الأمر من خلال مشاعرهم ، لا من خلال مشاعر الآخرين . وقال : ويكفي انقضاء بضعة أجيال لإطفاء أوهام أو أحداثها (١) .

ويقول وستر مارك في تاريخه :

إن مسألة تعدد الزوجات لم يفرغ منها بعد تحريره في القوانين الغربية ، وقد يتجدد النظر في هذه المسألة ككرة بعد أخرى ، كلما تخرجت أحوال المجتمع الحديث فيما يتعلق بمشكلات الأسرة .

ثم تسأل : هل يكون الاكتفاء بالزوجة الواحدة ختام النظم ونظام المستقبل الوحيد في الأزمنة المقبلة ؟ .

ثم أجاب قائلاً : إنه سؤال أخيب عنه بآراء مختلفة ، إذ يرى سبنسر أن نظام الزوجة الواحدة هو ختام الانظمة الزوجية ، وأن كل تغيير في هذه الانظمة لابد أن يؤدي إلى هذه النهاية .

وعلى نقض ذلك يرى الدكتور ليبون Lepon أن القوانين الأوروبية سوف تميز التعدد .

ويذهب الأستاذ اهرنفل Ehrenbel إلى حد القول بأن التعدد ضروري للمحافظة على بقاء و السلالة الآرية ^١ .

ثم يعقب ، ستو مارك بتوجيه الاتجاه إلى توحيد الزوجة إذا سارت الأمور على النحو الذي أدى إلى تقريره ^(١) .

ضرورات النعم الاجتماعي

وإذا نحن حاكمنا الموضوع بحكمة منطقية بعيدة عن العاطفة وجدنا للتعدد حسناته وسيئاته . وحسناته ليست من حيث التعدد ذاته ، فما من شك أن وحدة الزوجة أولى وأقرب إلى الفطرة ، وأحصن للأسرة ، وأدعى إلى تماسكها ، وتحاب أفرادها ، ومن أجل ذلك كان هو النظام الطبيعي الذي لا يفكر الانسان المتزوج العاقل في العدول عنه إلا عند الضرورات ، وهي التي تسبغ عليه وصف الحسن ، وتضفي عليه الحسنات ،

والضرورات هنا تنقسم إلى اجتماعية وشخصية ،

(١) المقاد : المرأة في القرآن الكريم ص : ١٣ طبع دار الهلال .

ضرورات التعدد الاجتماعية

أما الضرورات الاجتماعية التي تلجئ إلى التعدد فهي كثيرة نذكر منها
حالتين لا ينكر أحد وقوعها :

١ - عند زيادة النساء على الرجال في الأحوال العادية ، كما هو الشأن في كثير من البلدان كشمال أوروبا ، فإن النساء فيها في غير أوقات الحروب وما بعدها تفوق الرجال بكثير ، وقد قال لي طبيب في دارللتوليد في هلسنكي (فنلندا) أنه من بين كل أربعة أطفال أو ثلاثة يولدون يكون واحد منهم ذكراً والباقيون إناثاً .

ففي هذه الحالة يكون التعدد أمراً واجباً أخلاقياً واجتماعياً ، وهو أفضل بكثير من تسكم النساء الزائدات عن الرجال في الطرقات لاغائل لمن ولايت يؤوبهن ، ولا يوجد إنسان يحترم استقرار النظام الاجتماعي بفضل انتشار الدعارة على تعدد الزوجات ، إلا أن يكون مغلوباً على هواه ، كأن يكون رجلاً أنانياً يريد أن يشبع غريزته الجنسية دون أن يحمل نفسه أي التزامات أدبية أو مادية نحو من يتصل بهن ، ومثل هؤلاء خراب على المجتمع ، وأعداء المرأة نفسها ، وليس مما يشرف قضية الاقتصار على زوجة واحدة أن يكونوا من أنصارها ، وحياتهم هذه تسخر منهم ومن دعواهم .

ومنذ أوائل هذا القرن تنبه عقلاء الغربيين إلى ما ينشأ من منع تعدد الزوجات من تشرد النساء وانتشار الفاحشة وكثرة الأولاد غير الشرعيين ، وأعلنوا أنه لا علاج لذلك إلا السماح بتعدد الزوجات .

فقد نشرت جريدة (لاغوص ويكلي ركورد) في عددها الصادر بتاريخ ٣٠ نيسان ١٩٠١ نقلاً عن جريدة (لندن تروث) بقلم إحدى السيدات الإنجليزيات ما يلي :

« لقد كثرت الشائعات من بناتنا ، وعم البلاء ، وقل الباحثون عن أسباب ذلك ، وإذا كنت امرأة تراني أنظر إلى هاتيك البنات وقلبي يتقطع شفقة عليهن وحزناً ، وماذا عسى يفيدهن بي وحزني وإن شاركني فيه الناس جميعاً ؟ ! لا فائدة إلا في العمل بما يمنع هذه الحالة الرجسة ، والله رالعالم الفاضل (نومس) فلمنه رأى الداء ووصف له الدواء الكامل الشفاء وهو « الإباحة للرجل أنت يتزوج بأكثر من واحدة » وبهذه الوسطة يزول البلاء لا محالة ونصبح بناتنا ربات بيوت ، فالبلاء كل البلاء في إجبار الرجل الأوروبي على الاكتفاء بامرأة واحدة . »

« إن هذا التجديد بواحدة هو الذي جعل بناتنا شراراً ، وقذف بين إلى التماس أعمال الرجال ، ولا بد من تقاوم الشر إذا لم يبيع الرجل الزوج بأكثر من واحدة . »

« أي ظن وخرص يحيط بعدد الرجال المتزوجين الذين لهم أولاد غير شرعيين أصبحوا أكلاً وعاراً وعالة على المجتمع ، فلو كان تعدد الزوجات مباحاً لما حاق بولئك الأولاد وأمهاتهم ما هم فيه من العذاب الهون ، ولسلم عرضهن وعرض أولادهن . إن إباحة تعدد الزوجات تجعل كل امرأة ربة بيت وأم أولاد شرعيين » .

وتدل الإحصائيات التي تنشر في أوروبا وأمريكا عن ازدياد نسبة الأولاد

غير الشرعيين زيادة تقلق الباحثين الاجتماعيين ، وهؤلاء ليسوا إلا نتيجة عدم اقتصار الرجل على امرأة واحدة ، وكثرة النساء اللاتي لا يجدن طريقاً مشروعاً للإتصال الجنسي .

٢ - عند قلة الرجال عن النساء قلة بالغة نتيجة الحروب الطاحنة ، أو الكوارث العامة . وقد دخلت أوروبا حربيين عالميتين خلال ربع قرن ، ففني فيها ملايين الشباب ، وأصبحت جماهير من النساء ما بين فتيات وما بين متزوجات ، قد فقدن عائلتهن ، وليس أمامهن - ولو وجدن عملاً - إلا أن يتعرفن على المتزوجين الذين بقوا أحياء ، فكانت النتيجة أن عملن بإغرائهن على خيانة الأزواج لزوجاتهن . أو انتزاعهم من أحضان زوجاتهن ، ليتزوجن بهم .

وقد وجدت النساء المتزوجات في هذه الأحوال من القلق وتجرع المحجر والحرمات ما يفوق مرارة انضمام زوجة أخرى شرعية إلى كل واحدة منهن ، وقامت في بعض بلاد أوروبا - وبخاصة في ألمانيا - جمعيات نسائية تطالب بالسماح بتعدد الزوجات ، أو بتعبير أخف وفقاً في أسماع الغربيين وهو « الزام الرجل بأن يتكفل امرأة أخرى غير زوجته » .

وضرورات الحروب ونقصان الرجال فيها لا تدع مجالاً للمكابرة في أن الوسيلة الوحيدة لتلافي الخسارة البالغة بالرجال هو السماح بتعدد الزوجات .

وهذا الفيلسوف الانجليزي « سبنسر » بالرغم من مخالفته لفكرة تعدد الزوجات ، يراها ضرورة للأمة التي يفنى رجالها في الحروب .

يقول « سبنسر » في كتابه « أصول علم الاجتماع » :

إذا طرأت على الأمة حال اجتاحت رجالها بالحروب ولم يكن لكل رجل

من الباقين إلا زوجة واحدة ، وبقيت نساء عديدات بلا أزواج ، ينتج عن ذلك نقص في عدد المواليد لاحتالة ، ولا يكون عددهم مساوياً لعدد الوفيات ، فإذا تقالبت أمتان مع فرض أنها متساويتان في جميع الوسائل المعيشية وكانت إحداهما لا تستفيد من جميع نساها بالاستيلاد ، فإنها لا تستطيع أن تقاوم خصيمتها التي يستولد رجالها جميع نساها ، وتكون النتيجة أن الأمة الموحدة للزوجات تفنى أمام الأمة المعددة للزوجات (١) هـ .

ونحن نقول زيادة على هذا إن الأمم المتعاقبة ولو كانت كلها من نذهب إلى وحدة الزوجة ، إلا أن الأمة المفرقة في التعرف هي التي تتعرض للفناء أمام الأمة التي هي أقل حضارة وأقرب إلى الفطرة ، لأن نساء الأمة المتحضرة المفرقة في التعرف قبل دائماً إلى الإقلال من النسل كما هو في فرنسا ، بخلاف الأمة الأخرى فإنها تنجب أكثر كما هو في روسيا ، فلا بد للأمة الأولى من أن تلجأ إلى تعدد الزوجات لتستدرك نقصان التناسل فيها ..

ضرورات التعدد الشخصي:

هنالك حالات كثيرة قد قلجى الإنسان إلى التعدد ، نذكر منها على سبيل المثال :

١ - أن تكون زوجته عقيماً ، وهو يحجب الذرية ، ولا أخرج عليه في ذلك ، فحب الأولاد غريزة في النفس الإنسانية ، ومثل هذا ليس أمامه إلا أحد أمرين : إما أن يطلق زوجته العقيم ، أو أن يتزوج أخرى عليها ، ولا شك في أن الزواج عليها أكرم بأخلاق الرجال ومروءاتهم من تطليقها ، وهو

(١) دائرة معارف فريد وجدي : ٤/٦٩٢ في مادة (زوج) .

في مصلحة الزوجة العاقر نفسها ، وقد رأينا بالتجربة أنها - في مثل هذه الحالة - تفضل أن تبقى زوجة ولها شريكه أخرى في حياتها الزوجية ، على أن تفقد بيت الزوجية ، ثم لا أمل لها بعد ذلك فيمن يرغب في الزواج منها بعد أن يعلم أن طلاقها كان لعقمها ، هذا هو الأعم الأغلب ، أنها حينئذ تحيرة بين التشرّد أو العودة إلى بيت الأب ، وبين البقاء في بيت زوجها لها كل حقوق الزوجية الشرعية وكرامتها الاجتماعية ، ولها مثل ما للزوجة الثانية من حقوق ونفقات . نحن لا نشك في أن المرأة الكريمة العاقلة تفضل التعدد على التشرّد ، ولهذا رأينا كثيراً من الزوجات العقم يفتشن لآزواجهن عن زوجة أخرى تنجب لهم الأولاد .

٢ - أن تصاب الزوجة بمرض مزمن أو معد أو منفر بحيث لا يستطيع معه الزوج أن يعاشرها معاشرة الأزواج ، فالزوج هنا بين حالتين : إما أن يطلقها وليس في ذلك شيء من الوفاء ولا من المروءة ولا من كرم الأخلاق ، وفيه الضياع والمهانة للمرأة المريضة معاً ، ولما أن يتزوج عليها أخرى ويبقيها في عصمته ، لها حقوقها كزوجة ، ولها الاتفاق عليها في كل ما تحتاج إليه من دواء وعلاج ، ولا يشك أحد في أن هذه الحالة الثانية أكرم وأنبى ، وأضمن لسعادة الزوجة المريضة وزوجها على السواء .

٣ - أن يشتد كره الزوج لها بحيث لم ينفع معه علاج التحكيم والطلاق الأول ولا الثاني ، وما بينهما من (هدنة) العدة التي تمتد في كل مرة ثلاثة أشهر تقريباً ، وهنا يجد الزوج نفسه أيضاً بين حالتين : إما أن يطلقها ويتزوج غيرها ، وإما أن يبقيها عنده لها حقوقها المشروعة كزوجة ، ويتزوج عليها أخرى ، ولا شك أيضاً في أن الحالة الثانية أكرم للزوجة الأولى ، وأكثر غرماء على الزوج ، ودليل على وفائه ونبل خلقه ، وهو في الوقت نفسه أضمن لمصلحة الزوجة خصوصاً بعد تقدم السن وإنجاب الأولاد .

٤ - أن يكون الرجل بحكم عمله كثير الأسفار ، وتكون إقامته في غير بلدته تستغرق في بعض الأحيان شهوراً ، وهو لا يستطيع أن ينقل زوجته وأولاده معه كلما سافر ، ولا يستطيع أن يعيش وحيداً في سفره تلك الأيام الطويلة ، وهنا يجد نفسه كرجل بين حالين . إما أن يفقش عن امرأة يأنس بها عن غير طريق مشروع ، وليس لها حق الزوجة ، ولا لأولادها - الذين قد يأتون نتيجة اتصال الرجل بها - حقوق الأولاد الشرعيين ، وإما أن يتزوج أخرى ويقيم معها إقامة مشروعة في نظر الدين والأخلاق والمجتمع ، وأولادها منه أولاد شرعيون يعترف بهم المجتمع ، ويشتؤون فيه كراماً كبقية المواطنين ، واعتقد أن المنطق الهادئ ، والتفكير المتزن ، والحل الواقعي ، كل ذلك يفضل التعدد على الحالة الأولى .

٥ - بقيت حالة أريد أن أكون فيها صريحاً أيضاً ، وهي أن يكون عنده من القوة الجنسية ، ما لا يكتفي معه بزوجه ، وإما لشيخوختها ، وإما لكثرة الأيام التي لا تلمح فيها للمعاشرة الجنسية - وهي أيام الحيض والحمل والنفاس والمرض وما أشبهها - وفي هذه الحالة نجد الأولى والأحسن أن يصبر على ما هو فيه ، ولكن : إذا لم يكن له صبر فماذا يفعل ؟ أنغصص أعيننا عن الواقع ونذكره كما تفعل النعامة ؟ أم نحاول علاجه ؟ وبماذا نعالجه ؟ أنبيج له الاتصال الجنسي المحرم ؟ وفي ذلك إيذاء للمرأة الثانية التي اتصل بها ، وضياع لحقوقها وحقوق أطفالها ، عدا ما فيه من منافاة لقواعد الدين والأخلاق ؟ أم نبيج له الزواج منها زواجاً شرعياً تصان فيه كرامتها ، ويعترف لها بحقوقها ، ولأولادهم بنسبهم الشرعي معه ؟

هنا تتدخل مبادئ الأخلاق والحقوق فلا نتروك في تفضيل الحالة الثانية على الأولى .

ولا بد لي هنا من ذكر حديث جرى بيني وبين أحد الغربيين يلقي ضوءاً على هذا الموضوع .

حين سافرت إلى أوروبا في عام ١٩٥٦ مرقد من جامعة دمشق في رحلة استطلاعية للجامعات والمكتبات العامة ، كان من اجتمعت بهم في لندن ، البروفسور إندرسون ، رئيس قسم قوانين الأحوال الشخصية الشرقية في معهد الدراسات الشرقية في جامعة لندن ، وجرى بيننا - فيما جرى من الأحاديث - نقاش حول تعدد الزوجات في الإسلام .

سألني أندرسون : ما رأيك في تعدد الزوجات ؟
قلت له : نظام صالح يفيد المجتمعات في كثير من الظروف إذا نفذ بشروطه !
قال : أنت إذاً على رأي عهد عبده بوجوب تقييده ؟!

قلت : قريباً من رأيه لا تماماً ، فأني أرى أن يقيد بقدرة الزوج على الإنفاق على الزوجة الثانية ليتمكن تحقيق العدل بين الزوجات كما طلب الإسلام .

قال : وهل مثلك في هذا العصر يدافع عن تعدد الزوجات ؟
قلت : إني أسألك فأجيني بصراحة ! من كانت عنده زوجة فرضت مرضاً معدياً أو منفرداً لا أمل بالشفاء منه . وهو في مقتبل العمر والشباب فإذا يفعل ؟ هل أمامه إلا ثلاث حالات : أن يطلقها ، أو يتزوج عليها ، أو أن يخونها ويتصل بغيرها اتصالاً غير مشروع ؟

قال : بل هناك رابعة ، وهي : أن يصبر ويعف نفسه عن الجرام .

قلت : وهل كل انسان يستطيع أن يفعل ذلك ؟

قال : نحن المسيحيين نستطيع أن نفعل ذلك بتأثير الإيمان في نفوسنا .

فتبسمت وقلت : أتقول هذا وأنت غربي ؟ أنا أفهم أن يقول هذا القول

مسلم أو مسيحي شرقي ، فقد يستطيع أن يكف نفسه عن الحرام ، لأن محبته لا يهيء له وسائل الإختلاط بالمرأة في كل ساعة يشاء وأنى يشاء ، ولأن تقاليده وأخلاقه لا تزالان تسيطران على تصرفاته ، ولأن الدين لا يزال له تأثير في بلاده .

أما أنتم الغربيون الذين لم تتركوا وسيلة للاتصال بالمرأة والاختلاط بها والتأثير عليها ، وأنتم إنما إلا فعلتم ، حتى لم تعودوا تستطيعون أن تعيشوا ساعة من نهار أو ليل دون أن تروا المرأة أو تخاطبوها منذ تغادرون البيت حتى تعودوا إليه ، أنتم الذين يضع مجتمعكم بالأندية والبارات والمراقص ، ونقص شوارعكم بالآلاد غير الشرعيين . ندعون أن دينكم يمنعكم من خيانة الزوجة المريضة ؛ وكيف ذلك وخيانات الزوجات الجميلات الصحيفات الشابات غلاً أخبروا أعمدة الصحف والكتب ، وتصلك الآذان ، وتشغل دوائر القضاء ؟ قال : إنني أخبرك عن نفسي ، فأنا أستطيع أن أضبط نفسي وأصبر .

قلت : حسناً ، فكم تبلغ نسبة الذين يضبطون أنفسهم من المسيحيين الغربيين أمثالك بالنسبة إلى الذين لا يصبرون . قال : لا أنكر أنهم قليلون جداً .

قلت : وهل ترى أن التشريع يوضع للقلة التي يمكن أن تعد بعدد الأصابع ؟ أم للكثرة والجمهرة من الناس ؟ وما فائدة التشريع الذي لا يستطيع تطبيقه إلا أفراد محدودون ؟

فسكت وانتهت المناقشة فيما بيننا ، أقول هذا لأبين أن الذين يزعمون بأن الغريزة الجنسية ليست كل شيء في حياة الإنسان ، وأن هنالك قيا أثمن وأغلى كالوفاء والصبر يحرص عليها الحر الكريم ، وأن تبرير التعدد بالحاجة الجنسية هو هبوط بالإنسان إلى مستوى الحيوان . . هذا الكلام وأمثاله ، كلام جميل ،

وخيال خصب، أو قيل في ظل غير هذه الحضارة، ومن غير هؤلاء الذين يتكلمون هذا الكلام... أو قيل من عباد زهاد تعف أنفسهم وأقلامهم وأعينهم عما حرم الله من زينة المرأة ومغانها، وأهواء الحياة وشهواتها! أما من أولئك فلا، وغيرهم أن يجترأوا واقع الحياة التي تعيشها الإنسانية ويعالجوا مشاكلها بصراحة الحكيم المحرب، لا بترأوغة المجادل المسكار...

سؤال غريب

أما وقد ذكرت المبررات الشخصية والاجتماعية لتشريع تعدد الزوجات، فأني أحب أن أعرض لسؤال غريب سألتني إياه طالبة في الجامعة حين كنت أحدث إلى طلابي عن موضوع تعدد الزوجات، قالت:

إذا كانت المبررات التي ذكرتموها تبيح تعدد الزوجات، فلماذا لا يباح تعدد الأزواج عند وجود المبررات نفسها بالنسبة إلى المرأة؟

وكان جوابي فيه شيء من التلميح فهمته تلك الفتاة وفهمه أمثالها من النساء وهو أن المساواة بين الرجل والمرأة في أمر التمتع مستحيلة طبيعة وخلقة، ذلك لأن المرأة في طبيعتها لا تحمل إلا في وقت واحد، ومرة واحدة في السنة كلها، أما الرجل فغير ذلك، فمن الممكن أن يكون له أولاد متعددون من نساء متعدديات، ولكن المرأة لا يمكن إلا أن يكون لها مولود واحد من رجل واحد.

فتعدد الأزواج بالنسبة إلى المرأة يضيع نسبة ولدها إلى شخص معين، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الرجل في تعدد زوجاته.

وشيء آخر وهو أن للرجل رئاسة الأسرة في جميع شرائع العالم فإذا

أبجنا للزوجة تعدد الأزواج فلمن تكون رئاسة الأنسبة ؟ أتكون بالتساوب ؟
 أم للأكبر سناً ؟ ثم إن الزوجة لمن تخضع ؟ أنخضع لهم جميعاً وهذا غير ممكن
 لتفاوت رغباتهم ؟ أم تخص واحداً دون الآخرين ؟ وهذا مايسخطهم جميعاً ،
 إن السؤال فيه من الطرافة أكثر مما فيه من الجدبة !

مساوى التعذر

وهنا نجد من الإنصاف أن نذكر مساوى التعذر بعد أن ذكرنا محاسنه.

١ - فمن أهم مساوئه ما ينشأ بين الزوجات من عداوة ونحاسة وتنافس ،
 يؤدي الى تنغيص عيش الزوجية ، وانشغال بال الزوج بتوافه الخصاص بين
 الزوجات ، مما يجعل حياته معهن جميعاً لا يكاد يطاق ، وحياتهن فيما بينهن
 تكاد لا يكاد ينتهي .

وقد اطلعت أثناء تبييض هذه المحاضرة على أبيات للمرحوم الشيخ عبد الله
 العلمي الغزي الدمشقي أوردها في تفسيره لسورة يوسف الذي طبع حديثاً
 يصور عذاب المتزوج باثنتين^(١) :

تزوجت اثنتين فرط جملي	وقد حاز البلي زوج اثنتين
فقلت أعيش بينهما خروفاً	أنعم بين أكرم نعيمين
فبعاء الأمر عكس الحال دوماً	عذاباً دائماً ببليتين
رضا هذي يحرك سُخط هذي	فما أخلو من إحدى السخطين

وكثيراً ما يهيج الشر بينهن أن احداً من تكون أحب الى قلب الزوج

من الأخرى أو من أخرامن ، فيكون الحسد الذي لا يفتأ حدثه إلا بحكمة الزوج ، وهيئات إلا من أرتقي أخلاق النبيين وعقل الفلاسفة والحكماء !

٢ - إن هذا العداء ينتقل غالباً إلى أولاد الزوجات ، فينشأ الاختوة وبينهم من العداء والبغضاء ما يؤدي في الكثير الغالب إلى متاعب الأسرة ، وللأب خاصة ما يكون له أسوأ الآثار في إستقرار الحياة الزوجية وسعادتها .

٣ - إن الزوج لا يمكنه العدل بين زوجاته في المحبة - كما أخبر الله تعالى - مهما حرص على العدل في النفقة والمعاملة ، وفي ميل الزوج إلى زوجته الجديدة بإيجاش لقلب زوجته الأولى ، وإيلاهم لها حيث تشعر أن زوجها كان لها خالصاً ، فأصبح لها من يتنافسها في حبه وعواطفه ومسكنه ومأكله ومشربه ، إن الحب لا يقبل مشاركة ولا مزاحمة ، فكيف يقر للزوجة الأولى قرار بعد هذا الشريك المزاحم الجديد ؟ وأي عذاب هذا الذي تستطيع أن تتعمله ودونه كل عذاب ؟

٤ - وقد قيل في مساوىء التعدد إنه سبب من أسباب تشرد الطفولة في بلادنا ، كما قيل مثله عن الطلاق .

والكن التدقيق في دراسة التشرد وأسبابه وأماكنه يرد هذه الدعوى ، ونذكر من ذلك أمراً بسيطاً ، وهو أن التعدد في بلادنا كثيراً ما يقع في الريف ، ويقصد منه أن يكون للأب أولاد كثيرون بقاء ونه في زراعة الأرض التي يملكها ، وهو لا يكون غالباً إلا من المومنين كما تدل عليه الإحصاءات ، ولا وجود للتشرد في الريف ، ولا في أولاد المومنين ، وإنما هو موجود في المدن الكبرى وفي أولاد الفقراء ، وفي اليتامى وأبناء المجرمين والمشردين ، فالتشرد عوامل اجتماعية خاصة ليس تعدد الزوجات ولا الطلاق

من أسبابه^(١).

إن المساواة الثلاثة الأولى هي التي تسلم في مساواة تعدد الزوجات ، ولكن : أي نظام لا مساواة له ؟ ثم أي شيء في الدنيا يجري كما يجب كل إنسان ويهواه ؟ على أن الندين الصحيح والتربية الحلقية الكاملة يخففان كثيراً من هذه الاضرار حتى كأنها لا وجود لها .

إن نظام التعدد لا ينفذ غالباً إلا عند الضرورات ، وللضرورات أحكامها ، وهو في رأيي كالعملية الحربية : فيها آلام ، وفيها ضحايا ، ولكن إذا كانت لا بد منها ، كانت دفاعاً مشروعاً يتحمل في سبيله كل تضحية وكل ألم ، وإذا لم تكن ضرورية كانت عملاً جنونياً لا يقدم عليه عاقل ، وهذا هو غماز موقف كل إنسان وكل مجتمع من قضية التعدد .

ثم إن شعور المرأة بالألم لمزاحمة زوجة أخرى لها ، لا يدفعه منع التعدد ، فما دام الرجل يتطلع إلى امرأة أخرى ، فبماذا تحول زوجته دون انصراف عواطفه إلى تلك المرأة ؟ إنه يستطيع أن يخونها ، وأن يواصل تلك المرأة سراً ويعاشرها سراً ، وقد تعلم ذلك ولكنها لا تستطيع أن تفعل معه شيئاً ، كما هو الواقع في حياة الغربيين ، وفي حياة كثير من المنحرفين في بلادنا ؟ أليس الأكرم لها ولزوجها والمرأة الأخرى أن يكون هذا اللقاء بعلمها ورضاها ، وأن يكون مشروعاً على سنة الله ورسوله كما يقولون ؟

والرجل الذي يقتصر على امرأة واحدة ولا يحب زوجته ، ألا يؤلمه ذلك ؟

(١) انظر في هذا الموضوع البحث القيم الذي كتبه الاستاذ المحقق محمد ابو زهرة في كتابه : تنظيم الاسلام للمجتمع ، وعقد الزواج وآثاره ، وانظر الاحكام الدقيق الذي نشره الدكتور عبد الرحمن الصابوني في كتابه « مدى حرية الزوجين في الطلاق » وهو الذي قال به شهادة الدكتوراه في الحقوق من جامعة القاهرة .

ألا ينقص عيشها ؟ ألا يفقدها السعادة والهناء في حياتها الزوجية ؟ ولكننا ماذا نستطيع أن نفعل معه ؟ أن نجبره على حبها ؟ هذا مستحيل ! أنحبسه في بيتها ؟ أتوسل إليه بالرفق والتعاويد ؟ إن الحب كما لا يقبل المزاحمة لا يقبل الاكراه فإذا ابتليت الزوجة بمن لا يحبها كان ذلك في الكتاب مقدوراً ، ولا سبيل إلى دفع عذابها النفسي وألمها بسبب ذلك ، فإما أن تخسر الزوج كله بالطلاق ، وإما أن تخسر نصفه بالتعدد ، فأيهما أكثر خسارة لها وأشد إيلاماً ؟ !

التعدد نظام اضرفي

إن نظام التعدد — وبخاصة نظامه في الاسلام — نظام اخلاقي إنساني . أما إنه إخالقي فلأنه لا يسمح للرجل أن يتصل بأي امرأة شاء ، وفي أي وقت شاء . انه لا يجوز له أن يتصل بأكثر من ثلاث نساء زيادة عن زوجته .

ولا يجوز له أن يتصل بواحدة منهن سرا ، بل لابد من إجراء العقد وإعلانه ولو بين نفر محدود ، ولابد من أن يعلم أولياء المرأة بهذا الاتصال المشروع ، ويوافقوا عليه ، أو أن لا يبدوا عليه اعتراضاً ، ولابد من تسجيله — بحسب التنظيم الحديث — في محكمة مخصصة لعقود الزواج ، أو يستحب أن بولم الرجل عليه ، وأن يدعو لذلك أصدقاءه ، وأن يضرب له الدفوف (الموسيقى) مبالغة في الفرح والاكرام .

وأما إنه إنساني فلأنه يخفف الرجل به من أعباء المجتمع بأبواب امرأة لا زوج لها ونقلها الى مصاف الزوجات المصونات المحصنات .

ولأنه يدفع عن اتصاله الجنسي مهراً وأثاثاً ونفقات تعادل فائدته الاجتماعية من بناء خلية اجتماعية تنتج للامة نسلًا عاملاً .

ولأنه لا يخفى بين المرأة التي اتصل بها وبين متاعب الحمل وأعبائه ، بل يتحمل قسماً من ذلك ينفقه عليها أثناء حملها وولادتها .

ولأنه يعترف بالأولاد الذين أنجبهم هذا الاتصال الجنسي ، ويقدمهم للمجتمع ثروة من ثروات الحب الشريف الكريم ، يعتز هو بهم ، وتعز أئمه في المستقبل بهم .

إن نظام التعدد ، يعدد الإنسان فيه شهوته إلى قدر محدود ، ولكنه يضاعف أعباءه ومتاعبه ومسؤولياته إلى قدر غير محدود .

لاجرم أن كان نظاماً أخلاقياً يحفظ الأخلاق ، إنسانياً يشرف الإنسان .

نعمد الغربيين لا أخلاق في وراثة انساني

وإن هذا من التعدد الواقع في حياة الغربيين حتى تحدهم أحد كتابهم أن يكون أحدهم وهو على فراش الموت يدلي باعترافاته للكاهن ، تحدهم أن يكون فيهم واحد لا يعترف للكاهن بأنه اتصل بامرأة غير امرأته ولو مرة واحدة في حياته .

إن هذا التعدد عند الغربيين واقع من غير قانون ، بل واقع تحت سمع القانون وبصره .

إنه لا يقع باسم الزوجات ، ولكنه يقع باسم الصديقات والحليلات .

إنه ليس مقتصرأ على أربعة فحسب ، بل هو إلى ما لا نهاية له من العدد .

إنه لا يقع علناً تفرح به الأسرة ، ولكن سرأ لا يعرف به أحد .

إنه لا يلزم صاحبه بأية مسؤولية مالية نحو النساء اللاتي يتصل بهن ، بل

حسبه أن يلوث شرفهن ، ثم يتركهن للخزي والعار والفاقة وتعمل آلام الحمل والولادة غير المشروعة .

إنه لا يلزم صاحبة الاعتراف بما تنج عن هذا الانفصال من أولاد ، بل يعتبرون غير شرعيين ، يحملون على جباههم ، خزي السفاح ما عاشوا ، لا يملكون أن يرفعوا بذلك رأساً .

إنه تعدد قانوني من غير أن يسمى تعدد الزوجات ، خال من كل تصرف أخلاقي أو يقظة وجدانية ، أو شعور انساني .

إنه تعدد تبعث عليه الشهوة والانانية ، ويغر من تحمل كل مسؤولية .
فأي النظامين ألحق بالأخلاق ، وأكبح للشهوة ، وأكرم للمرأة ، وأدل على الرقي ، وأبر بالانسانية ؟

سُئِلَ الدوريين :

بعد هذا يحق لك أن تتعجب من إثارة الغربيين للضجة على الاسلام والمسلمين حول تعدد الزوجات ، وتساءل :

ألا يشعرون في قرارة أنفسهم بأنهم ليسوا على حق في إثارة هذه الضجة على الإسلام ؟
ألا يشعرون بأنهم حين يضجون من تفكك الأسرة ، وتكاثر الأولاد عاماً بعد عام ، يعترفون ضمناً بأنهم لا يستطيعون أن يقتصروا على امرأة واحدة ؟
ألا يشعرون بأن من يقتصر على أربعة خير ممن يجدد كل ليلة زوجة ؟
وأن من يلتزم نحو من يتصل بها بمسؤوليات أدبية ومالية أنبل ممن يتخلى أمامها عن كل مسؤولية ؟

ألا يشعرون أن انجذاب نصف مليون ولد بصورة مشروعة أكرم وأحسن للنظام الإجتماعي من انجذابهم بصورة غير مشروعة ؟

في اعتقادي أنهم يشعرون بذلك لو تخلو عن غرورهم من جهة وتعصبهم من جهة أخرى .

أما الغرور فهو اعتقادهم أن كل ما هم عليه حسن وجميل ، وأن ما عليه غيرهم من الأمم والشعوب - وبخاصة المستضعفة منها - سيء وقبيح .
وأما التعصب فهو هذا الذي ما يزالوا يتواوثقونه جيلاً بعد جيل ضد الإسلام ونبية وقرآنه .

حين كنت في دبلن (أيرلندا) عام ١٩٥٦ زرت مؤسسة الآباء اليسوعيين فيها ، وجرى حديث طويل بيني وبين الأب المدير لها ، وكان بما قلته له :

لماذا تعملون على الإسلام ونبية وبخاصة في كتبكم المدرسية بما لا يصح أن يقال في مثل هذا العصر الذي تعارفت فيه الشعوب والتقت الثقافات ؟

فأجابني : نحن الغربيين لا نستطيع أن نحترم رجلاً تزوج تسع نساء !..

قلت له : هل تحترمون نبي الله داود - ونبية سليمان ؟

قال : بلى ! وهما عندنا من أنبياء التوراة !

قلت : إن نبي الله داود كان له تسع وتسعون زوجة أكملهن بائة بالزواج من زوجة قائده أوربا كما هو معلوم ، ونبى الله سليمان كانت له - كما جاء في التوراة - سبعائة زوجة من الحرائر ، وثلاثمائة من الجوارى ، وكن أجمل أهل زمانهن ، فلم يستحق احترامكم من يتزوج ألف امرأة ، ولا يستحق من يتزوج تسعاً ؟ لماذا يستحق احترامكم من تزوج تسعاً ، ثمانية منهم ثيات ، وأمهات ، وبعضهن عجائز ، والتاسعة هي الفتاة البكر الوحيدة التي تزوجها طيلة عمره ؟

فسكت قليلاً وقال : لقد أخطأت التعبير ، أنا أقصد أننا نحن الغربيين

لأنستسيع الزواج بأكثر من امرأة ، ويبدو لنا أن من يعدد الزوجات غريب
الأنطوار ، أو عادم الشهوة !

قلت : فما تقولون في داود وسليمان وبقيّة أنبياء بني اسرائيل الذين كانوا
جميعاً معددين للزوجات بدءاً من ابراهيم عليه السلام ؟
فسكت ولم يعر جواباً ..

تسريع التعمد في القرآن

جاء في القرآن الكريم في أول سورة النساء : « وإن خفتم ألا تقسطوا في
اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فإن خفتم أن
لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى أن لا تعولوا . » (الآية ٣)

وجاء في السورة نفسها : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو
حرصتم تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة . وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان
غفوراً رحيماً ، » (الآية ١٢٩) .

نفيد هاتان الآيتان بجموعهما كما فهمها جمهور المسلمين من عهد الرسول ﷺ
وصحابه والتابعين وعصور الاجتهاد فما بعدها : الأحكام التالية :

١ - إباحة تعدد الزوجات حتى الأربع ، فلفظ « انكحوا » وإن كان
لفظ أمر إلا أنه هنا للإباحة لا للإيجاب ، وعلى ذلك جمهور المجتهدين في مختلف
العصور لا نعلم في ذلك خلافاً .

ولا عبرة بمن خالف ذلك من أهل الامواء والبدع فذهبوا إلى أن الآية
نفيد إباحة التعدد بأكثر من أربعة ، وهذا ناشئ من جهلهم ببلاغة القرآن
وأساليب البيان العربي ، ومن جهلهم بالسنة كما قال القرطبي رحمه الله .

٢ - أن التعدد مشروط بالعدل بين الزوجات ، فمن لم يتأكد من قدرته على العدل ، لم يجوز له أن يتزوج بأكثر من واحدة . ولو تزوج كان العقد صحيحاً بالاجماع ولكنه يكون آثماً .

وقد أجمع العلماء - وأيده تفسير الرسول ﷺ وفعله - أن المراد بالعدل المشروط هو العدل المادي في المسكن واللباس والطعام والشراب والميئذ وكل ما يتعلق بمعاملة الزوجات بما يمكن فيه العدل .

٣ - أفادت الآية الأولى اشتراط القدرة على الإنفاق على الزوجة الثانية وأولادها ، بناء على تفسير قوله تعالى « أن لا تعملوا » أن لا تكثروا عيالكم ، وهذا هو التفسير المأثور عن الشافعي رحمه الله .

قال البيهقي في « أحكام القرآن » الذي جمعه من كلام الشافعي رحمه الله في مصنفاته :

وقوله : « ألا تعملوا » أي لا يكثروا من تعملون إذا اقتصر المرأة على واحدة ، وإن أباح له أكثر منها ، (ص ٢٦٠) .

وهذا يفيد ضمناً اشتراط القدرة على الإنفاق لمن أراد التعدد ، إلا أنه شرط ديانة لا قضاء .

٤ - وأفادت الآية الثانية أن العدل في الحب بين النساء غير مستطاع ، وأن على الزوج أن لا يميل عن الأولى كل الميل فينذرهما كالمعلقة ، لا هي مطلقة ، بل عليه أن يعاملها باللطف والحسنى بما استطاع ، عسى أن يصلح قلبها ويكسب مودتها .

وقد فهم النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية كما ذكرناه ، فكان حين يعدل

بين زوجاته يقول : « اللهم هذا نفسي فيما أملك ، فلا تؤاخذني فيما لا أملك »
يعني بذلك حبه لعائشة رضي الله عنها أكثر من غيرها من زوجاته .

فهرهم ضابطي ، منزهور

وقد حاول بعض الناس ممن لا علم لهم بالشرع ، ولا بالكتاب والسنة أن يزعموا أن القرآن يمنع التعدد في آتيه السابقتين ، لأن الآية الأولى تشترط لإباحة التعدد بالعدل بين الزوجات ، والآية الثانية تقطع باستحالة العدل بينهما ، فكأن التعدد مشروط بما يستحيل إمكانه ، فهو ممنوع .

ولا ريب في أن قليلاً من النظر يرد هذه الدعوى لأمور كثيرة منها :
أولاً — إن العدل المشروط في الآية الأولى هو غير العدل المقطوع باستحالة في الآية الثانية .

فالعدل المشروط في الأولى هو العدل الذي يمكن للزوج أن يفعله ، وهو العدل المادي في مثل المسكن والمبيت واللباس والطعام وغير ذلك .

والعدل المقطوع بعدم استطاعته هو العدل الذي لا يمكن في الواقع للزوج أن يفعله ، وهو العدل المعنوي في الحب والمسكنة القلبية ، فما تزوج الثانية إلا وهو معرض عن الأولى بسبب من الأسباب ، فكيف يعدلها بها ويساويها معها في حبه وعواطفه ؟

وعلى هذا فلا تعلق بين العدلين في الآيتين ، إلا من حيث أنه عدل بين الزوجات ! ويكون تعليق التعدد بالعدل المادي بين الزوجات لا يزال مشروطاً وفائماً ، فمن علم أنه لا يعدل بينهما كالتأني في التعدد ، وإذا تزوج فلم يعدل كان تأنيماً .

وأما عدم عدله في حبه يدينه فلا يؤاخذ به الله عليه إلا إذا افرط في الجفاء ،
وبالغ في الانصراف .

ثانياً - إن نص الآية الشافية قاطع بالمراد من العدل الذي لا يستطيعه
الإنسان ، وهو الحب ، وذلك أن الله تبارك وتعالى بعد أن علم طبيعة النفس
الإنسانية ، وأنها لا تستطيع العدل بين الأولى والثانية ، خاطبه بما يستطيع ،
فنهاه عن أن يميل عن الأولى « كل » الميل ، فيذورها كالمعلقة ، ومعنى ذلك أن
الميل « بعض » الميل جائز ، بل هو الذي لا بد أن يقع ، وهو بما لا يحاسب
الله عليه الزوج . ولذلك ختم الآية الكريمة بقوله : « وإن تصلحوا وتتقوا فإن
الله كان غفوراً رحيماً » وهذا حث آخر للزوج على أن يصلح الوضع فيما بينه
وبين زوجته الأولى ، ويتقي الله في أمرها فلا يهجرها وبسيء عشرتها ، وأنه
إن فعل ذلك فإن الله يغفر له ما يكون منه من ميل إلى زوجته الثانية أكثر
من الأولى ، وأن الله رحيم بتلك الزوجة ، بما سيلقي في قلب زوجها من وجوب
العدل معها وحسن معاملته لها .

ثالثاً - لو كان الأمر كما زعمه هؤلاء لما كان لقوله تعالى : « فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » معنى ، ولا أدى إلى غرض ، ولما كان
الأولى أن يمنع التعدد رأساً وبلفظ واحد ، لا أن يبيح التعدد ويعلقه بشرط
مستحيل ، فهذا عبث من الكلام يصاب عنه أي واحد من العقلاء فكيف بكلام
رب العالمين ، الذي هو في الذروة العليا من الفصاحة والبلاغة والبيان
العربي المبين ؟ ..

أليس مثل ذلك - في دعواهم - كمثل من قال : أجمت لك أن تسلك هذه
الطريق أو هذه الطريق ، أو هذه الطريق ، ولكن من المستحيل عليك أن
تسلك إلا طريقاً واحداً لكذا وكذا ؟! ما معنى مثل هذا الكلام ؟ وما

فأدلته ؟ وهل يقع مثل هذا في قانون ؟ أو دستور ؟ أو كتاب علمي ؟ فضلاً عن كتاب رب العالمين .

وأبعاً - من المعلوم في الدين بالضرورة أن النبي ﷺ مفسر لكتاب الله ، وأنه لا يفعل محرماً ، ولا يسمح بحرام ، ولا يقر عليه ، وقد ثبت أن العرب الذين دخلوا في الاسلام كان منهم كثيرون تحتهم أكثر من أربع زوجات ، منهم من كان عنده ست ، ومنهم من كان عنده ثمان ، ومنهم من كان عنده عشر ، ومنهم من كان عنده ثمان عشرة .. وهكذا ، فأمرهم النبي ﷺ أن يختار كل واحد أوبعاً من زوجاته ويفارق سائرهن ، ولو كان التعدد حراماً بنص هاتين الآيتين لأمرهم أن يختاروا واحدة منهم ويفارقوا سائرهن .

ومن الثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عدد زوجاته ، وأن أصحابه قد عددوا الزوجات في حياته وعلى مسمع منه وعلم ، ولم ينكر عليهم ، فإذا قيل إن تعدد زوجات النبي صلى الله عليه وسلم خاص به - مع أن خصوصيته في الزيادة على الأربع لا في الزيادة على واحدة باجماع المسلمين - فكيف أقر النبي تعدد زوجات أصحابه ؟ وكيف رضي بذلك وسكت عنه ؟

ولا أعتقد عاقلاً يزعم أن الصحابة والتابعين وجماهير المسلمين خلال أربعة عشر قرناً لم يفهموا هاتين الآيتين حق الفهم ، وإن الله أدخلك هذه الفضيلة لأصحاب هذا الفهم ، إن قال أحد مثل هذا فقد حكم بنفسه على عقله !

في اعتقادي أن الذين قالوا مثل هذا ليسوا من الجاهل والغباء إلى هذا الحد ، ولكنهم بين فريقين : بين مخلص حسن النية رأى شدة هجوم الغربيين على نظام التعدد في الإسلام ، فظن أنه يمثل هذا القول بمخلص الإسلام بما يتهمون به ، ومثل هذا ضعيف الإيمان ، ضعيف الشخصية ، لا يثق بما عنده ، ويخشى ما عند أعدائه ، فينهزم أمامهم لارل حملة مصطنعة ! وأرى

أن عصر هؤلاء قد ولى ، وأن الغربيين قد أصبحوا بحاجة إلى ترميم بنيانهم المتداعي ، فلم يعودوا يصلحون للهجوم على الناس ... ولم يعودوا يخيفون من يهاجون ..

وبين آخر ميء النية يريد أن يمدح المسلمين عن دينهم ، فيزين لهم التبري . بما فعله رسولهم وصحابته وجماعير ملايين المسلمين أربعة عشر قرناً ، بحجة أنهم لم يفهموا القرآن كما ينبغي ، ومثل هذا مهتوك السئلا يمكن أن يمدح أحداً ، وقد أصبح المسلمون من الثقة بدينهم ، والوعي لدسائس خصومهم بما لا تنطلي عليهم مثل هذه الدسائس ، ولا هاتيك التحريفات !

أثر الإصلاح الإسلامي في التعمد

جاء الإسلام ونظام التعدد شائع في كل شرائع العالم وشعوبه تقريباً ، ولكنه لم يكن له حد ولا نظام .

فكان أول إصلاح في هذا النظام أن قصره على أربع زوجات ، وهو إصلاح عظيم الشأن إذا علمنا أن بعض الناس ، بل بعض الأنبياء السابقين كانت لهم مئات من الزوجات .

وكان مما عمله أن شدد فيه على العدل بين الزوجات ، عدلاً مادياً إلى أقصى حدود المستطاع ، وقد بنى الفقهاء المسلمون على هذا المبدأ أحكاماً في نهاية السمو الأخلاقي الذي لا مثيل له حتى في أخيلة الفلاسفة والحكماء .

وإن تعجب فمن صنيع النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه : كان يحرس على أن يبيت عند كل زوجة ليلة كما يبيت عند الأخرى ، وكان من شدة مرضه لا يستطيع المشي ، فكان يحمل من بيت زوجة إلى بيت زوجة

أخرى ، حتى إذا ثقل عليه المرض ، استأذن زوجته في أن يظل عند عائشة تمرّضه ، فلما إذن له وعلم رهاهن بذلك انتقل إلى بيت عائشة وظل عندها حتى توفي بعد ليالٍ صلوات الله وسلامه عليه !

أنا لا أرى تعبيراً عن إنسانية الإسلام وأخلاقه ومثاليته في تعدد الزوجات أبلغ من هذا المثال . .

وكان من إصلاح الإسلام في هذا الأمر أن ربي ضمير الزوج المسلم على خوف الله ومراقبته ، ورغبته في ثوابه إن نفذ أوامره ، وخشيته من عذابه إن خالفها ، وبذلك كان مع زوجته لا رجلاً مستعلياً مستبدّاً يتحكم بهن كما يشاء ، بل مؤمناً حاكماً على ضميره ، مراقباً بنفسه لنفسه فيما يكون قد قصر من حق نحو إحدى زوجاته أو أساء من معاملة . .

ومثل هذه التربية تجعل التعدد - حين تقتضيه ظروف الإنسان الشخصية أو ظروف المجتمع العامة - قليل المساويء ، قليل الأضرار ، فلا يبت تنهكه العداوات ، ولا أولاد تفرق بينهم الخصومات ، وكل ما في الأمر غيرة لا بد منها تكبح الزوجة المسلمة جماحها بأدب الإسلام ، وتعفى آثارها بحسن طاعتها لزوجها وقيامها بحقه . .

ونشأ البيت الإسلامي في العصور الأولى ، نعمة الفضيلة ، ويملؤه الحب ، ويشيع في جنباته الرفاه والاخلاص ، لافرق في ذلك بين البيت ذي الزوجة الواحدة ، وهو الأكثر ، وبين البيت ذي الزوجتين ، وهو الغالب في التعدد ، وبين البيت ذي الزوجات الثلاث أو الأربع ، وهو القليل في حالات التعدد . .

وكان للتعدد أثره في حروب الفتح ، فمن المعلوم أن المعارك الإسلامية

مع أعداء الاسلام استمرت منذ هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فدولة الخلفاء الراشدين ، فالأمويين ، فعهده غير قصير من أيام العباسيين . مرحلة امتدت أكثر من مائتي سنة ، تلاحق فيها المعارك في الشرق والغرب والشمال والجنوب ، وفي المعارك ضحايا من شهداء ومشوهين وأمري ومفقودين ، ومع ذلك فلم يشك الجيش الإسلامي يوماً من تناقص المحاربين ، ولقد خاضت أوروبا معركتين خلال ربع قرن ، ففي من رجالها عشرات الملايين ، وأصبحت لها مشكلتها الاجتماعية الكبرى : نقصان الرجال وكثرة النساء ، فكيف استطاع المسلمون أن يواجهوا الحروب أكثر من مائتي سنة ، ثم واصلوا الحروب بعد ذلك في غزوات التتار ، وفي غزوات الصليبيين ، وفيما بعد ذلك دون أن يشكو نقصاً في الرجال ، وكثرة في النساء ؟

في اعتقادي أن النظام تعدد الزوجات والنسري أثراً كبيراً في هذه النتيجة ، ولئن شاء من الباحثين أن يدلنا على سبب غير هذين . . .

المسلمون اليوم والتعدد

منذ أفاق المسلمون على ضجيج الحضارة الغربية تصك آذانهم ، وعلى جيوشها وحكوماتها تسيطر على شؤونهم ومقدراتهم ، وعلى كتبها وعلومها تغزو عقولهم وأفكارهم ، وعلى مستشرقها ومبشرها يحاولون النيل من دينهم وتراثهم ، تنبه المفكرون فيهم إلى وجوب اصلاح المجتمع الإسلامي وتنقيته من الشوائب ، ولمناخه من كبوته ، وبعثه من رقاده .

وبما كثرت جدلهم فيه تعدد الزوجات ، وهو أمر كان فاشياً شيئاً ما في ذلك الحين ، ثم أخذ يتقلص شيئاً فشيئاً لعوامل كثيرة ، وهو منتشر في بعض الاقطار الاسلامية أكثر منه في أقطار أخرى ، فهو في مصر مثلاً أكثر منه في

بلاد الشام . وقد يكون في تركيا أقل منه في الشام وهكذا .

ولقد كان التعدد بومئذ نتيجة جهل المسلمين ، وبُعدهم عن أحكام الاسلام يؤدي الى أضرار كثيرة في الأسرة والمجتمع ، بما لا علاقة له بنظام التعدد في الاسلام ، بل بأخلاق المسلمين أنفسهم .

إزاء هذا وإزاء حملات الغربيين الشديدة على نظام التعدد في الاسلام ، فكر عدد من المصالحين الإسلاميين في معالجة أضرار التعدد بأساليب شتى .

وكان أقوى من تكلم في ذلك ، وأبعدهم أثرا ، هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رحمه الله .

فقد كتب كثيرا في أضرار التعدد كما كان عليه في أيامه ، وكما شاهد مساوئه بنفسه ، وقد تعرض له في دروسه في التفسير التي كان يلقيها في الجامع الأزهر ويدونها حيثئذ تلميذه وحامل علمه السيد رشيد رضا رحمه الله ، فكان ينشرها في مجلته « المنار » ثم نقل شيئا منها في تفسيره (ج ٤ ص ٣٤٩) .

قال الأستاذ الإمام في تفسيره :

« فمن تأمل الآيتين (اللتين ذكرناهما من سورة النساء) علم أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضيق ، كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بأقامة العدل ، والأمن من الجور ، وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضيق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد ، جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يربي أمة فشا فيها تعدد الزوجات ، فإن البيت الذي فيه زوجتان لزوج واحد لا تستقيم له حال ، ولا يقوم فيه نظام ، بل يتعاون الرجل مع زوجاته على إفساد البيت ، كأن كل واحد منهم عدو الآخر ، ثم يجيء الأولاد بعضهم لبعض عدو ، فمفسدة تعدد الزوجات تنتقل من الأفراد إلى البيوت ، ومن البيوت إلى الأمة .

ثم قال : كان للتعدد في صدور الاسلام فوائد أهمها صلة النسب والصهر الذي تقوى بالعصية ، ولم يكن له من الضرر مثل ما له الآن . . لان الدين كان متمكنا في نفوس النساء والرجال ، وكان أذى الضرر لا يتجاوز ضررها ، أما اليوم فإن الضرر ينتقل من كل ضرة إلى ولدها ، إلى والده ، إلى سائر أقربائه ، فهي تغري بينهم العداوة والبغضاء ، تغري ولدها بعداوة اخوته ، وتغري زوجها بضم حقوق ولده من غيرها ، وهو بجهاقته يطيع احب نساؤه إليه ، فيدب الفساد في العائلة كلها .

الى أن يقول : « وناهيك بتربية المرأة التي لاتعرف قيمة الزوج ولا قيمة الولد ، وهي جاهلة بنفسها ، وجاهلة بدينها لاتعرف منه إلا خرافات وضلالات تلققها من أمثالها ، يتبرأ منها كل كتاب منزل ، وكل نبي مرسل ، فلو تربي النساء تربية دينية صحيحة يكون بها الدين هو صاحب السلطات الاعلى على قلوبهن ، بحيث يكون هو الحاكم على الغيرة ، لما كان هنالك ضرر على الأمة من تعدد الزوجات ، وانما يكون ضرره قاصرا عليهن في الغالب ، أما والامر على ما نرى ونسمع ، فلا سبيل الى تربية الأمة مع فشو تعدد الزوجات فيها ، فيجب على العلماء النظر في هـ المسألة - خصوصا الحنفية منهم - الذين بيدهم الامر ، وعلى مذهبهم الحكم ، فهم لا ينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم ، وان من أصوله منع الضرر والضرار ، فاذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله ، فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة ، يعني على قاعدة : دواء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

قال : وهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل .

ثم قال السيد رشيد بعد ذلك : هذا ما قاله الاستاذ الامام في الدرس الاول الذي فسر فيه الآية ، ثم قال في الدرس الثاني :

و تقدم أن اباحة تعدد الزوجات مضيقه قد اشترط فيها ما يصعب تحقيقه :
فكانه نهي من كثرة الأزواج ، وتقدم أنه محرم على من خاف عدم العدل أن
يتزوج أكثر من واحدة ، ولا يفهم منه كما فهم بعض المجاورين (طلاب بالآزهر) !
أنه لو عقد في هذه الحالة يكون العقد باطلا أو فاسدا ، فإن الحرمة عارضة
لا تقتضي بطلان العقد ، فقد يخاف الظلم ولا يظلم ، وقد يظلم ثم يتوب فيعدل ،
فيعيش عيشاً حلالاً ، اهـ .

من هذا يتبين لك :

اولاً - أن الاستاذ الامام لا يرى في نظام تعدد الزوجات كما جاء في
الإسلام ، وكما طبقه المسلمون الاولون أي ضرر بالمجتمع .

ثانياً - أنه يرى في التعدد الذي شاهد آثاره بنفسه مضار تتعدى الامرة
الى المجتمع .

ثالثاً - أنه يرى وجوب تشريع يحول دون الاضرار التي يلحقها تعدد
الزوجات بالمجتمع .

ولم يفصح رحمه الله عما يراه بخصوص هذا التشريع ، هل هو منع التعدد ؟
أم تقيده بقيود تقلل من وقوعه ومن أضراره ؟ .

ونحن لانظن مطلقاً أنه كان يرى منع التعدد - ولو أن في كلامه ما يمكن
أن يفهم منه ذلك لمن أراد أن يفهم - فمنع التعدد تغييراً لحكام الله ، وحيلولة بين الأمة
وبعض الافراد وبين الاستفادة من هذا التشريع حين تقتضي الضرورات ذلك . ولا نعتقد
أن الاستاذ الامام رحمه الله يرى هذا ، ولو أنه رأى هذا لكان رأيه مردوداً عليه ،
فشرع الله أحق أن يتبع ، والله أعلم بالحكمة في تشريعه ، واعساء استعمال
أي تشريع لا تقتضي إلغاءه ، بل تقتضي منع تلك الاساءة ..

محاولات لمنع التعرر أو تقييده :

المهم أن هذه الصرخات كان لها صداها فيما بعد في نفوس المحلصين من رجال التشريع ، واستغلها بعد ذلك المبشرون والمستعمرون والمتزلفون اليهم ، فقاموا بحملات مركزية بغية حمل الحكومات الاسلامية على اصدار تشريع يمنع تعدد الزوجات او يقيده بقيودا يشبه إلغائه .

في مصر :

بحكي لنا العلامة الجليل الاستاذ محمد أبو زهرة في كتابه « محاضرات في عقد الزواج وآثاره » (ص ١٢٧) أنه بعد نحو من عشرين سنة من وفاة الاستاذ الإمام وجدت مقترحات تتضمن تقييد تعدد الزواج قضائياً ، بقبدين وهما : العدالة بين الزوجات ، والقدرة على الإنفاق ، وكان ذلك في اللجنة التي ألفت في أكتوبر ١٩٢٦ إذ قدمت مشروعاً مشتملاً على ذلك ، ولكن بعد الفحص والتبصيص والمجاوبات المختلفة بين رجال الفقه ورجال الشورى ، رأي أولياء الامر العدول عن ذلك ، وجاء المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ خالياً منه . وفي سنة ١٩٤٣ تمت وزارة الشؤون الاجتماعية المصرية أن تنشر المقبور ، لأن وزيرها إذ ذاك ظن أنه يصلح للحياة ، ولكنه عدل وشيكا عما هم به فكان له بذلك فضل .

ثم جاء من بعد ذلك وزير آخر ، وجعل من أعظم ما يعنى به هذه المسألة ، فأعاد نشر ذلك الدفين ، وهم بأن يقدمه لدار النيابة ليأخذ سيوه ، ولكنه بعد أن خطا بعض الخطوات ، ونبه الى ما فيه من خطر اجتماعي - ومن كتب في ذلك الاستاذ أبو زهرة نفسه في مجلة القانون والاقتصاد في المدين الاول والثاني للسنة الخامسة عشرة - أعاده الى حيث كان .

وبعد أن طبع الاستاذ أبو زهرة كتابه هذا ؛ أعيد الجدل مرة أخرى في العام الماضي - ١٩٦١ - على صفحات الصحف ، وقد أيدت عناصر مختلفة منسج التعدد أو وضع القيود له ، وعارضه علماء الاسلام وعلى رأسهم العلامة الشيخ أبو زهرة معارضة قوية .

ومن الطريف أن رئيس تحرير مجلة كبرى في القاهرة - آخر ساعة - وهو الاستاذ محمد التابعي كتب مقالاً مدعماً بالإحصاءات الرسمية عن تركيا وكيف أن منع التعدد قانوناً لم يمنع الشعب التركي من التعدد فعلاً ، وقد انتهى فيه الى أن أي تشريع يمنع التعدد سيلقى الفشل الذي لقيه قانون منع التعدد في تركيا ، وقد نقلت إحدى الصحف اليومية الكبرى - الاخبار - هذا المقال برعته في شهر ايلول (سبتمبر) من العام الماضي على ما أذكر .

في تونس :

أما في تونس فقد صدر قانون يمنع التعدد تماماً وفرض عقوبة على من يتزوج أكثر من واحدة . ومن المعروف عن الحاكم هناك أنه غربي النزعة والثقافة والإنحياز .

وقد كان لقرار منع التعدد صدى مختلف الاثر ، ففي الأوساط الإسلامية والعلمية كان له صدى مؤسف بالغ الدلالة على الإنحياز الفكري الذي تساق اليه تونس في عهد الاستقلال ، وفي الأوساط الاستعمارية والنسائية كان له صدى مستحب حيث نعت هذا الإجراء بأنه خطوة تقدمية في سبيل تحرير المرأة التونسية !

في الباكستان :

وقد جاءت أنباء الباكستان أخيراً تفيد بأن رئيس جمهوريتها السيد أيوب خان أصدر قانوناً - بصفته الحاكم العسكري - يضع قيوداً شديدة جداً للزواج بأكثر من واحدة ، منها أن يعرض ذلك على مجلس عائلي ، وأن يدفع مبلغاً ضخماً من المال ، الى غير ذلك مما لا نستطيع الإفاضة فيه لأننا لم نطلع على نص القانون كما هو ، وانما افقتنا أنباء الصحف بمعلومات مقتضبة موجزة جداً عنه .

وقد قوبل هذا القانون في الباكستان في الاوساط العالمية الاسلامية وفي الاوساط الشعبية بالسخط والاستنكار ، كما قوبل من السيدات المثقفات ثقافة اجنبية وامثالهن من المثقفين كذلك باستعسان وسرور ، وقد أيدته الصحف الاستعمارية والاعلامية التبشيرية واثنت عليه كثيراً .

أما في سورية فقد جاء في قانون الاحوال الشخصية الذي صدر بتاريخ ١٩٥٣/٩/١٧ مابلي في باب الاحلية :

وهذا كما نرى تقييداً للتعدد بقيد واحد ، وهو قدرة المتزوج بواحدة على الانفاق على الزوجة الاخرى ، وان للقاضي أن « لا يأذن » بهذا العقد إذا تحقق عدم القدرة المالية .

وهذا النص صريح في أنه عند عدم القدرة تكون سلطة القاضي في عدم الاذن فقط ، ولم يتعرض القانون لعدم صحة العقد ، وذلك يدل على ان العقد صحيح تترتب عليه آثاره الشرعية ، وهذا يتفق مع الاحكام الفقهية المجمع عليها ، ولكن صاحب العقد يتعرض للعقوبات المالية كأني عقد من عقود الزواج لا يسجل في المحكمة الشرعية .

مناقشة المنع

نريد ان نذكر أمراً واحداً قبل الدخول في مناقشة هذه المحاولات وهي أنه لا توجد في العالم الاسلامي الآن مشكلة تعرف بمشكلة تعدد الزوجات ، فلاحصاءات التي تنشر عن الزواج والطلاق في البلاد العربية والاسلامية تدل على أن نسبة المتزوجين بأكثر من واحدة نسبة ضئيلة جداً لانكاد تباغ الواحد بالالف .

والسبب في ذلك واضح ، وهو تطور الحياة الاجتماعية ، وارتفاع مستوى المعيشة . وازدياد نفقات الاولاد في معيشتهم وتعليمهم والعناية بصحتهم .

يضاف الى ذلك أن الزوج لم يعد متفرغاً - كما كان من قبل - لشؤون الاسرة ومشكلاتها ، فهو معزوجة واحدة وأولاده منها لا يكاد يتفرغ تفرغاً كافياً للإشراف على شؤونهم والقيام بواجباتهم ، فكيف يضيف الى هذا أعباء جديدة ومشاكل جديدة ؟

ثم إن التعدد كان يقع غالباً في الريف ، في الاسر الغنية وجاء ان يكون لرب الاسرة اولاد يكفون لزراعة اراضيهم والقيام على شؤونها ، وقد كانت الاولاد يرضون ان يقيموا في الريف مع ابيهم على جهلهم او على شيء قليل من العلم .

اما الآن فقد انتشر التعليم ولم يعد ابن القرية الذكي الطموح ليروض ان يظل مزارعاً طيلة حياته مهما غلّت له ارضه من غلات ، بل يريد ان يتعلم ويدخل الجامعة ويتوظف ويقيم في المدينة ، ولهذا كثرت هجرة أبناء القرى الى المدن هجرة تفتق بال الباحثين الاجتماعيين .

ويضاف الى هذا قوانين الاصلاح الزراعي التي اخذت تحدد الملكية الزراعية بما لا يتروك في ايدي المالكين اراضي شاسعة كما كان الامر من قبل .

كل هذه العوامل وغيرها من انتشار الوعي الاجتماعي والصحي والحضاري أدى الى انخفاض نسبة تعدد الزوجات ، وسيخفض كلما ازدادت هذه العوامل وسوياً في مجتمعاتنا ، فليس التعدد عندنا الآن من الاهمية بالمكان الذي تشار من اجله كل هذه الضجة ، اللهم الا من راغبين في الشهرة بأنهم تقدميون . . . وانهم متحررون . . . وهي لانكفهم الا بضع كلمات في مقالة ، او سطراً واحداً في قانون يصدرونه حين يكونون في الحكم .

ومن اجل هذا الانرى فيما فعلته تونس والباكستان وتحاول ان تفعله بعض البلدان الاخرى الا مجرد استنواض للغربيين اثباتاً لتحرر هؤلاء المسؤولين من سيطرة عقائدهم وتراثهم عليهم ، وهو في الوقت ذاته دليل تهافت الشخصية ، واحتقار الذات ، وتزام على اقدام المتعصبين الغربيين لاستحلاب عطفهم وثنائهم وثناء صحفهم ومبشريهم ومستشرقهم على حساب امتنا وكرامتنا وديننا .

انني لست اخشى من انتشار تعدد الزوجات او بقاء نسبه كما هي ، بقدر ما اخشى انعدامه في مجتمعاتنا الاسلامي . ذلك ان من الملاحظ اعراض الشباب عن الزواج ، ورغبة المتزوجين في عدم الاكثار من النسل ، وهذا يؤدي في المستقبل الى عدم تكاثرتنا بالنسبة للامم الاخرى ، وبخاصة للامم المجاورة لنا ، وفيها اهم تناصبنا العدا ، وتزيدنا اضعافاً مضاعفة في السكان ، او دولة - كاسرائيل - تحاول بكل جهدها ان تزيد من عدد سكانها باغراء اليهود على الهجرة اليها وتخشى كل الخشية من زيادة سكان البلاد العربية لها وبخاصة مصر التي يقدر انها في نصف قرن سيبلغ تعداد سكانها خمسين مليوناً . وهذا ما يوجب اسرائيل والاستعمار .

فعوضاً عن التفكير في تشجيع الزواج وتكثير النسل بأية طريقة مشروعة ، نحاول ان نعمل بأيدينا على انقاص عددها مأخوذين بأكثر النظريات الخاطئة التي يشيعها الغربيون - عن سوء نية او حسن نية - من فوائد تحديد النسل ، ومضار التعداد ، والخطر الذي سيدهم العالم يوماً ما نتيجة تكاثر السكان ، وهو خطر المجاعة ...

ان الغربيين قد يقولون هذا صادقين بالنسبة الى رقعة ارضهم وعدد سكانها ، ولكننا نحن العرب ، نحن المسلمين ، نسكن مساحات شاسعة من الارض ، لم نستثمر من خيراتها حتى الآن الا الاقل الاقل مما نحتويه . فلو استثمرت استثماراً علمياً فنيا لاتسعت لضعاف عدد سكانها الآن . . . فالتحديد بخطر المجاعة من تكاثر السكان . . . است ادوي ماذا اصفه - على قلة خبرتي في هذا الموضوع - ولكنني احس احساساً عميقاً بان مثل هذا الكلام لا ينبغي ان يقال لنا ، وان جهات استعمارية او صهيونية تروجه ، ولا ينبغي لنا ان نصغي اليه قبل ان نستنفذ كل امكانيات ارضنا الطيبة الخيرة الغنية . .

اتنا في سورية مثلاً نشكو من قلة السكان بالنسبة لاراضينا الواسعة الشاسعة التي لم تستثمر بعد ، فهل يجوز التفكير بمنع تعدد الزوجات ، والتعداد عدداً مما باعداد من الايدي العاملة لا ينتجنا ايها نظام الزوجة الواحدة ؟

واعتقد ان ما يقال عن بلادنا في سورية يقال عن كثير من بلادنا في غيرها فقد أعلن مدير البنك الدولي ان ثروات العراق تكفي لان يعيش فيها سبعون مليوناً في مستوى من العيش لا يقل عن امريكا هذا مع العلم بان عدد سكان العراق حالياً سبعة ملايين فقط ...

فالتسرع في سن التشريعات التي تؤدي الى اضرار بالغة في مستقبل الامة عددياً او عسكرياً او وطنياً او غير ذلك ، تسرع هو في مصلحة خصومنا الذين

لهم مؤسسات علمية خفية منبثة لا يشعر بها كثير من المسؤولين . فليتقوا الله
فإن المؤامرات كثيرة ، والاعداء ايقاظ ، والحيل واسعة ، والخداع محكم ،
والمتنبهين قليلون .

مناقشة التقييم

ليست هنالك قيود يمكن ان توضع لتعدد الزوجات وهي مستقاة من
الشريعة الاقيدن اثنين :

القيد الأول : العدل بين الزوجات ، وهذا كما رأينا شرط صريح في القرآن
لإباحة التعدد ، لالصعته ، باجماع العلماء ، وقد مر بنا قول الاستاذ الإمام محمد
عبد في ذلك .

فلو جعل شرطاً قانونياً لسماح القاضي بالزواج بامرأة ثانية لمن عنده زوجة
واحدة ، كيف يمكن للقاضي ان يتحقق من ذلك ؟

هل للعدل أمارات سابقة ؟ هل يمكن أن يثبت ذلك بالشهادة ؟ هل يكفي
فيه يمين الزوج أنه سيعدل ؟ هل هو مما تجري فيه الفراسة ؟ وهل يكون
القضاء بالفراصة ؟ هل يسأل القاضي اقرباء الزوج وأصدقاءه عن خلق الزوج في
العدالة وعدمها ؟ وهل يمكن أن يحكم القاضي بشهادتهم في ذلك ؟ ثم كيف
يمكن أن تمنع عقد المحظور لم يوجد بعد ؟ ولا سبيل الى التحقيق من وجوده في المستقبل ؟

نحن مع الاستاذ الجليل أبي زهرة في أن العدل الذي جعل شرطاً دينياً
لا يمكن أن يجعل شرطاً قانونياً يتوقف عليه السماح بالتعدد أو عدمه^(١) .

القيد الثاني : القدرة على الانفاق على الثانية مع الأولى والقدرة على الانفاق
على اولاده منها أو منهن .

(١) انظر محاضرات في عقد الزواج وانحلاله : ١٢٩ .

وقد قلت إن هذا الشرط يستفاد ضمناً من قوله تعالى ذلك أدنى ألا تمولوا على نفسيرها بالأكثر عيالكم كما ذهب إلى ذلك الشافعي رحمه الله .

وبستفاد أيضاً منه اشتراط العدالة ، فإن الذي لا يستطيع الإنفاق على زوجته وعلى أولاده منها لا بد له من أن ينفق على أحدهما دون الأخرى ، فنفتى بذلك العدالة المشروطة ديناً ، ولا بد له من أن يهمل الإنفاق على بعض أولاده وهذا تفريط بحال بينه وبين أسبابه .

إن هذا الشرط ممكن ، ويستطيع القاضي أن يتأكد منه ، بالسؤال عن قدرته المالية ، ومعرفة دخله وأيراده ، فإذا وجدته قادراً على الإنفاق على زوجته وأولادهما لم يكن هنالك مانع من السماح له بأجراء هذا المقدم .

ونحن في هذا نخالف الأستاذ الجليل أبا زهرة في ادعائه بأنه شرط لا يمكن التحقق منه كالعدالة ، فالواقع أن هنالك فرقاً واضحاً بينهما ، ذلك أن العدالة أمر معنوي مغيب لا يعرف إلا عند المعاملة ، أما القدرة المالية فهي أمر مادي يمكن أن تعرف حالاً ، ولها أدلة تثبت بها بكل سهولة ، ودعوى الأستاذ أبي زهرة بأنه لم يؤثر عن النبي وصحابته أنهم تحرروا في القدرة على الإنفاق بحجاب بأن المعيشة في عصورهم كانت بسيطة ، وكانت الأرزاق على الأولاد وغيرهم جارية فلا خوف من الضياع .

ونرى في هذا الشرط منعاً لاساءة استعمال التعداد في بعض حالاته ، حين يقدم بعض الناس على التزوج بأكثر من واحدة ، لشهوة عارمة ، أو رغبة في التفكه أو الانتقام من زوجته الأولى ، وهو غير قادر على الإنفاق على البيتين معاً ، فتضيع الزوجتان ، ويهمل الأولاد ، وتتشرد الأميرة .

إن مثل هذه الحالة سفه محض ، وتستطيع الدولة أن تمنعها دون أن تقف

مكتوفة الأيدي ، كما تتدخل في أمر كل سفيه فتجد من قصر فاته ، وتمنع عنه وعن غيره الضرر والأذى .

وبعد هذه المناقشة أرى أن موقف القانون السوري هو أعدل المواقف وأحكمها وقد وقف في ذلك موقفاً وسطاً بين المانعين ، وفي ذلك مافيه من العدوان على شريعة الله والتضييق على مصلحة الأمة وبعض الأفراد ، وبين المطلقين الذين ينعون أي قيد فيه ، وفي هذا مافيه من فسح المجال لبعض السفهاء باستعمال هذا الحق في غير موضعه ، فتضييع الزوجات والأولاد .

ولست أرى الذهاب الى أبعد من ذلك في هذا الموضوع ، والعناية بالتربية الدينية وتنمية الوعي الاجتماعي كفيلاً بحسن استعمال هذا الحق حين يستعمل عند الضرورة ، دون إضرار بالمجتمع أو إساءة الى وحدة الأسرة وناسكها .

إنني أنا شخصياً من لا يفكر في الزواج إلا بزوجة واحدة ، وقد قلت في بعض ما كتبت^(١) :

« أقوى الناس على تحمل المتاعب من يتزوج اثنتين ، وأمرع الناس إلى الهلاك من يتزوج ثلاثاً ، وأقرب الناس إلى الجنون من يتزوج اربعاً ، وليس في إباحة الله لنا ذلك ، ما يحملنا على التعرض للمتعاب من غير ضرورة ملجئة » .

وشريعة الله حين أباحت التعدد إنما تركت الباب مفتوحاً لمعالجة الضرورات الفردية والاجتماعية ولم ترغب في ذلك ولم تنفر ، لأن طبيعة الإنسان نفني عن الترغيب أو التنفير من ذلك ، ففي فطرة كل إنسان ان لا يتحمل طائفاً مختاراً إلا زوجة واحدة ، وان لا يهدأ ولا يستقر إلا بذلك ، ولكن التشريع الحالد

(١) من كتاب « مكذا غلطني الحياة » صدر حديثاً .

ما وجد فيه الناس جميعاً حاجاتهم ، وما وجدت فيه الأمم طلباتها في مختلف ظروفها وأحوالها .

فليس في ترك التعدد مباحاً كما هو في الشريعة ترغيب للناس في ذلك ، وهذا هو الواقع المشاهد ، ولكن في تضييقه أو منعه حيولة دون معالجة مشكلات خاصة تجدد علاجها في التعدد ، ومنع للأمة في ظرف من الظروف الطارئة من حل مشكلة من مشكلاتها لعلاج لها إلا بالتعدد ، والتشريع الحكيم هو الذي يترك الباب مفتوحاً لمعالجة المشاكل ولا يوصد الباب دونها .

إذا كانت بعض الأمم تفكر في الاستفادة من نظام التعدد عندنا لمعالجة أخطر مشكلاتها الاجتماعية بعد الحرب ، أفلسنا نحن معرضين لمثل ما تعرضت له هذه الأمم ؟ ألسنا نتمياً - حكومات وشعوباً - لحوض معارك طاحنة مع امرائيل ، ونحن نعلم أننا لن نخوضها مع امرائيل وحدها ، وقد لا نخوضها نحن وحدها ، فالحرب المقبلة ربما كانت أخطر حروب نخوضها أمتنا في تاريخها الطويل ، إنها ستكون أخطر من معاركنا مع التتار ، ومن معاركنا مع الصليبيين ، ومن معاركنا مع الفرس والروم ، وأنا لا أشك في أن أمتنا بعد هذه الحروب أو في هذه الحروب ، ستجد في نظام التعدد أكبر عون لها على بقاءها صامدة في المعركة ، تمدها بقوافل المجاهدين عشرات ف عشرات ، وتغوض بعد الحرب ما أفتته الحرب من شباب ورجال .. لست أقول هذا خيالاً ، انني أرى بوادره منذ الآن ، وليس من الحكمة أن نضع أيدينا على أعيننا لهذا نرى الحقائق .

أرى خلل الرماد وميض نار ويوشك أن يكون لها ضرام

ومن ناحية أخرى نرى امرائيل تحاول أن تحشر في الأرض المحتلة من فلسطين - على ضيق رقعتها - عشرات الملايين . وهي غير حاسبة لمشكلة معيشة

هذه الملايين حساباً ، مع أن امكانياتها الزراعية ضيقة . بل كل مهمها أن تكثر من تعداد سكانها ، ضاربة بعرض الحائط كل ما يقال عن وجوب تحديد النسل احتياطاً لمعيشة سكان الأرض ، حيث يرى بعض خبراء التغذية أن الأرض تصبح في يوم ما عاجزة عن تأمين القوت لسكان كوكبنا الأرضي .. أنها وهي ذات الرقعة الضيقة والموارد الزراعية المحدودة لا تهم إلا بحشر أكثر عدد ممكن فيها من يهود العالم لأغراض سياسية عدوانية ..

فكيف نستجيز لأنفسنا - نحن سكان البلاد العربية خاصة - أن نخضع بالنظريات التي يروجها علماء من اليهود أنفسهم ، حول وجوب تحديد النسل ، مع أن أراضيها واسعة ، تسع عشرة أضعاف سكانها الحاليين - حتى مصر التي يقال إن مشكلة تكاثر السكان فيها يحتم للتفكير في منع تعدد الزوجات والأخذ مبدأ تحديد النسل - إذا استخدمت ثرواتها الطبيعية الظاهرة والدفينة ، وحشدت كل طاقات امكانياتها البشرية والفكرية ، وأقيمت الصناعات المختلفة ما بين مدنية وعسكرية .

ومثل ذلك يقال عن باكستان بالنسبة لجارتها الهند التي يبلغ سكانها خمسة أضعاف سكان باكستان أو أكثر ، وهي في مشكلات مع الهند لا يؤمن معها يوماً أن تقع الحرب بينهما . فأية جريمة هذه التي يحاول المسؤولون فيها أن يضعوا عراقيل تؤدي إلى منع تعدد الزوجات بدلاً من أن يفكروا في الوسائل التي تؤدي إلى كثرة سكانها مع رفع مستواهم المعاشي ؟ وليس ذلك بمستحيل إذا صدقت العزائم واستخدم العلم في تنمية الثروة القومية .

وأرى أن أختتم هذا البحث بكلمة قيمة الاستاذ العقاد .

قال في كتابه « المرأة في القرآن الكريم » (ص ١٣٧) :

وحسب الشريعة أن نقيم الحدود ، وتوضح الحطة المثلى بين الاختيار

والاضطرار ، وأما ما عدا ذلك من التصرف بين الناس ، فشأنه شأن جميع
المباحات التي يحسن الناس وضعها في مواضعها ، أو يستثنون العمل والفهم فيها ،
على حسب أحوال الأمم والمجتمعات من الارتقاء والهبوط ، ومن المعرفة والجهل ،
ومن الصلاح والفساد ، ومن الرخاء والشدة ، ومن وسائل المعيشة على التعصيم .

فالمباحات الاجتماعية والفردية كثيرة تأذن بها الشريعة ، ولكننا لا تأخذ
بأيدي الناس ليصنعوا تناوؤها والتصرف فيها ، فليس أكثر من الطعام المباح ،
وليس أكثر من اضرار الطعام بمن يستبجعونه على غير وجهه ، وبالإضافة أو
النقص في مقداره ، وبالحلط بين ما يصلح منه للسليم ، وما يصلح منه للمريض ،
وما يطيب منه في موعد ، ولا يطيب في موعد سواه ، وإنه لمن الشطط على
الشرائع - وعلى الناس - أن ننظر من الشارع حكماً قاطعاً في كل حالة من هذه
الحالات ، لأن الضرر من فرضها على من يتولاها بغير بصيرة ، أو غم وأعظم
من تركها للتجربة والاختيار .

إن الممنوع من تعدد الزوجات لاحيلة فيه للمجتمع إلا بنقض بناء الزواج ،
وإعداد حرمانه ، جهرة أو في الخفاء .

أما المباح من تعدد الزوجات ، فالمجتمعات موفورة الخيلة في إصلاح عيوبه
على حسب أحوالها الكثيرة من أدبية ومادية ، ومن اعتدال أو اختلال في تكوين
أمرها وعائلاتها وسائر طبقاتها .

فالتربية المهدية كقيلة بالعلاقة الصالحة بين الزوج والزوجة ، فلا يحمده الزوج
نفسه علاقة بينه وبين امرأته لا تقوم على العطف المتبادل والمودة الصريحة ،
والمعاونة الثابتة في تدبير الأسرة ، ولا يتهاى له جو البيت على المثال الذي يرضيه
مع زوجتين تدعوه إلى الجمع بينهما داعية من دواعي الأثرة والانقياد للنزوات .
وقد يفتش المانع لتعدد الزوجات في حالتي الفقر والفقر على السواء .

فالغني يستطيع أن ينفق على بيوت كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يجدغنياً مثله يهطيه بنته ، ليجمع بينهما وبين ضرة تنازعها ، ولو اعتزلتها في معبشة أخرى ، وقد يشق عليه أن ينفق على الزوجات الفتيات بما تتطلبه هذه النفقة من السعة والاسراف ، وإذا وجد النساء الفقيرات فلعلها حالة لا تحسب إذ ذاك من احوال الاضطراب بالنسبة لمن يقبلن عليها من الزوجات .

والفقير قد يحتاج الى كثرة النساء والأبناء لمعاوته على العمل - ولا سيما العمل الزراعي - ولكنه يهاب العالة ، ويحجم عما يجده من تحصيل النفقة والمأوى .

والمجتمع يحق له أن يشترط الكفاية في الزوج لتربية أبنائه ، ويتوخى لذلك دستوراً يحافظ على حرية الرجال والنساء ، ولا يخل بحقوقهم في التراضي على الزواج متى انفقت رغبتهم عليه ، وليس من العسير تسوية ذلك الدستور من جانب المجتمع ، لأن الأزواج المقصرين يكونون عليه ، ويحملونه تبعات كل كفالة للأبناء ، يعجز عنها الآباء والأمهات .

ومن حسنات السماح بتعدد الزوجات عند الضرورة ، أن يكون ذريعة من ذرائع المجتمع لدفع غوائل العيلة والفساقة عند اختلال النسبة العددية بين الجنسين ، فإذا كان هذا المعارض من العوارض التي يخطر لرجل في علم «ليبون» أنه يستلزم القوانين لتداركه ، فليس افتراضه في الشريعة باطلاً يقضى عليه بالعبث في جميع الظروف ، ويحق للمجتمع أن يرجع اليه في تقدير تلك الظروف ، فلا تصطدم عقائد الدين ودراعي المصلحة بين جبل وجبل هاهنا .

وأخيراً فلإنني أعلن بكل صراحة أنني من أعداء منع تعدد الزوجات تشريعاً وقانوناً ، أو وضع العقوبات في طريقه ، وإن كنت من أنصار وحدة الزوجية في حياتي الشخصية . ولا غرابة في ذلك ولا تناقض ، فإن الإنسان العاقل يختار الحياة الأفضل ، والمتشرع الحكيم يختار لأمة القانون الأشمل .

فأنا لا أدعو الى أن يعدد كل متزوج الآن زوجاته ، ولكنني أدعو الى جعل مبدأ التعدد مسوحاً به من غير قيود - ما عدا قيد القدرة على الإنفاق - ليستطيع من تلجؤه ظروفه الخاصة الى التعدد، ولتستطيع الأمة في حالة الحروب والاضطرابات التي يقل فيها الرجال ويكثر النساء أن تستفيد من تشريع التعدد بما يسد به نقص الرجال ، وتكفل به حياة النساء ، ويحياهن وبين التشرذم والنسكع ، وإغواء المتزوجين ، وإفراء غير المتزوجين. وبذلك تحفظ كرامتهن ، ويصان المجتمع من كثرة الفواحش ، وازدياد الأولاد غير الشرعيين كما يقع الآن قاماً في أوروبا. فقد أصبحت مشكلة نكاح الأولاد غير الشرعيين مشكلة اجتماعية وإنسانية حملت كثيراً من المفكرين عندهم على أن ينادوا بوجوب الاعتراف بهؤلاء الأولاد وإلحاقهم بأبائهم وأن يكون لهم في القانون حقوق الأولاد الشرعيين . . ولو أنهم أباحوا التعدد لما وصلوا الى هذه الحالة .

ثالثاً - في الطلاق

شرع الله الطلاق علاجاً للخلافات الزوجية حين لا ينفع معها علاج سواه ، وقد كان الغربيون منذ قرن مضى يعيبون على الإسلام شرع الطلاق ، ويعتبرونه دليلاً على استهانة الإسلام بقدر المرأة ، وبقدسية الزواج . ومع أن الإسلام لم يكن أول من شرع الطلاق أيضاً ، وقد جاءت به الشريعة اليهودية ، وعرفه العالم قديماً ، فإن الإسلام قد جاء فيه بنظام يكفل لكل من الزوجين حقوقهما وكرامتهما كشأنه دائماً في كل مقام به من إصلاح للأوضاع الاجتماعية ، كما انه لا يجعل من مبدأ الطلاق أداة للتلاعب بقدمية الزواج وعدم استقرار الحياة الزوجية ، كما حصل للغربيين حين أباحوا الطلاق . إن الإسلام يفترض أولاً أن يكون عقد الزواج دائماً ، وأن تستمر الزوجية قائمة بين الزوجين حتى يفرق الموت بينهما ، ولذلك لا يجوز في الإسلام

تأقيت عقد الزواج بوقت معين ، فإن نص فيه على وقت معين صح العقد وإنفا
التأقيت وكان مؤبداً .

وما يجيزه الإمامية في عقد المتعة - وهو زواج مؤقت - لم توافقهم عليهم
جمهرة المذاهب الفقهية في الإسلام ، بل انفردوا وحدهم بالقول بجوازها ، حتى
إن الشيعة الزيدية هم من أهم فرق الشيعة يتفقون مع الجمهور في بطلان عقد
المتعة وعدم جوازها ^(١) .

غير أن الإسلام وهو يحتم أن يكون عقد الزواج مؤبداً ، لا يغيض عينيه
عن طبائع الناس ، وتجارب الأمم ، وما يمكن أن يقوم بين الزوجين من خلاف
منشؤه اختلاف الأمزجة والأخلاق ، أو اختلاف المصالح في بقاء الزواج أو
انحلاله ، أو ما أشبه ذلك من دواعي الخلاف بين الزوجين ، كما أنه لم يغفل أيضاً
إمكان المصالحة بينهما قبل مايقع الفرقة بينهما ، ولذلك جاء بتشريع محكم لا يتطرق
إليه الخلل لو نفذ بنصه وروحه ، وتقيّد الناس بأحكامه وتعاليمه .

مبادئ عامة في الطرق

سلك الإسلام في معالجة الخلاف العائلي بين الزوجين الطرق التالية :

١ - دعا الزوجين الى أن يشعر بمسؤوليته نحو الآخر ونحو اولادهما أمام
الله سبحانه وتعالى ، فهو المطلع على حسن سلوكهما أو انحرافه ، وقد جعل كلاً
منها راعياً ومسؤولاً ، ففي الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته ..
إلى أن يقول : والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول عن رعيته » والمرأة راعية
في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها » .

(١) انظر هذا البحث في كتابنا « شرح قانون الأحوال الشخصية » الجزء الاول
الطبعة الخامسة .

٢ - فإذا بدأ الخلاف بينهما أو صاحما بأن يتحمل كلٌ أخلاق الآخر ويصبر على ما يكرهه منه ، فالحياة لم تسوَّ بين الناس في عقولهم وأخلاقهم وطباعهم ، ولا بد من أغضاء الإنسان عما لا يرضيه ، وكثيراً ما يكون الخير فيما يكرهه الإنسان ويتأذى به . وفي ذلك يقول الله تعالى : « وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فمسى أن تكرهوهما شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »^(١).

٣ - فإذا لم يعد أحدهما يحتمل الآخر . ويصبر على الخلاف معه ، واشتد الخلاف بينهما بحيث يخشى من الشقاق والافتراق ، أوجب الإسلام أن يحسب أهلها في هذا الخلاف ، فيختار الزوج واحدًا يمثلها ، وتختار الزوجة واحدًا يمثلها ويجتمعان كحكمة عائلية ينظران في أسباب الخلاف وعوامله ، ويجاولان إصلاح الأمور بينهما بما يستطيعان ، ولا ريب في أن كلا من الزوج والزوجة إذا كان راغباً في انتهاء الخلاف وعودة الوئام بينهما الى سابق عهده فان الحكيم سينجحان في مهمتهما ، وهذا ما تحدث عنه القرآن الكريم بقوله : « وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما »^(٢).

٤ - فإذا لم ينفع التحكيم وأصر كل من الطرفين على موقفه ، أجاز الإسلام أن يقع الطلاق بين الزوجين لمرة واحدة تعتمد فيها الزوجة في بيت الزوجية مدة تقارب ثلاثة أشهر - ويعرف تفصيل ذلك من محله في كتب الفقه^(٣) - وفي خلال العدة تعيش الزوجة في بيت الزوجية ، الا أن زوجها لا يعاشرها معاشرة الأزواج ، والحكمة من جعل العدة بهذا الشكل هو ترك الفرصة الكافية لإعارة الصفاء بين الزوجين ، بعد أن تهدأ أعصاب كل منهما ،

(١) سورة النساء : ١٩

(٢) سورة النساء : ٣٥

(٣) انظر كتابنا الجزء الاول شرح قانون الاحوال الشخصية

ويرى ان نتيجة الانفصال وآثاره السيئة على حياتها وحياة أولادها ، فلعلها يعودان عن الخصام والنزاع ، ويعود الهدوء والحب الى جو الأسرة .

هذا ومع ان الإسلام أجاز ايقاع الطلاق في هذه الحالة كأمر لا مفر منه ، فإنه يراه مكروها ، وينفر منه أشد التنفير . وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم : « أبغض الحلال الى الله الطلاق » .

ثم إن هذه الطلقة التي أوقعها الزوج تعتبر طلقة رجعية مادامت المرأة في العدة ، بمعنى ان الزوج يستطيع أن يرجعها اليه من غير مهر ولا عقد ولا شهود بل يكفي أن يتعاشرا معاشرة الأزواج لينتهي أثر هذه الطلقة ، وتعود الحياة الزوجية الى سابق عهدها ، وفي مذهب الشافعي لا بد من المراجعة بالقول كأن يقول لها : « راجعتك » فتحل له رأساً .

٥ - اذا انتهت العدة ولم يراجع الزوج زوجته أصبحت الطلقة بائنة بمعنى أن الزوج لا يستطيع أن يعود اليها الا بمهر وعقد جديد ، وان المرأة لو رفضت العودة اليه وفضلت ان تقترن بزواج آخر ، لا يملك الزوج الاول اجبارها على العودة ، ولا منعها من الزواج بالثاني .

٦ - اذا عاذا الى الحياة الزوجية - سواء خلال العدة او بعدها - ثم تكرر الخلاف نعيد ذات الخطوات السابقة ، من ايصالها بحسن معاملة احدهما للآخر ، وتحمل احدهما لما يكرهه من الثاني ، فاذا اشتد الخلاف ثانية لجأنا الى التحكيم العائلي ، فاذا لم يتبعج في الإصلاح بينهما كان للزوج ان يطلقها طلاقاً ثانية ، ولها ذات الاحكام التي تأخذها الطلقة الاولى .

٧ - فاذا عاد الزوج الى زوجته بعد الطلقة الثانية وعاد الخلاف بينهما ، عدنا الى اتخاذ الخطوات السابقة قبل ايقاع الطلاق ، فاذا لم ينفع كل ذلك في الإصلاح بينهما ، جاز للزوج ان يطلق زوجته الطلقة الثالثة والاخيرة ، وتصبح بائنة منه بينونة كبرى ، انه لا يستطيع ان يرجعها اليه بعد هذه الطلقة الا بعد اجراءه

شديد الوقع على نفس الزوج والزوجة معاً وهو أن تكون الزوجة قد تزوجت
بآخر بعد انقضاء عدتها من الاول ، ثم وقع الخلاف بينها وبين الثاني فطلقها ،
عندئذ يجوز للزوج الاول أن يعود اليها بعد عدتها من طلاق الزوج الثاني ،
ويجب أن يكون ذلك كله طبيعياً من غير احتيال ولا تواطؤ .

والحكمة من هذا الاجراء هو أن الزوج لا يقدم على إيقاع الطلقة الثالثة
بعد كل ما سبق من محاولات للتحكيم ، وبعد طلقتين سابقتين اعتدت المرأة
بعدهما ، إلا بعد استفعال الخصومة بينه وبين زوجته ، بحيث أصبح يعتقد أن
استمرار حياتها الزوجية على هذا الشكل : طلاق وافتراق ثم عودة والتقاء
مرتين متتاليتين ، أصبح جحماً لا يطاق ، وأنه قرر التخلص نهائياً من هذه
الرابطة الزوجية ، فأفهمه الشارع أنه حين يوقع الطلقة الثالثة قد بانت عليه
بينونة كبرى لا سبيل الى رجوعها اليه الا بعد أن تجري الحياة الزوجية مع
زوج آخر ، ولو أجمنا له أن يعود إلى الزواج منها بعد طلاقها للمرة الثالثة ، ثم
يعود فيطلقها حين يختلفان ، ثم يعود فيرجعها حين يتفقان ، لكان ذلك عبثاً
في الحياة الزوجية ، واستمراراً لتعاسة الامرة وشقاءها إلى ما لا نهاية ، إذن
فلا بد من حد يقف عنده الطلاق ، وقد قدره الشارع بثلاث ، تخفيفاً لعذاب
الزوج والزوجة والأولاد على السواء .

وحكمة أخرى ، وهي أن زواج المرأة من زوج آخر ، ثم عودتها إلى
زوجها الاول ، أمر شديد الوقع على نفس كل من الزوج والزوجة ، وهو بما
تنفر منه النفوس الكريمة ، فكان تعليق إباحة عودتها إلى الحياة الزوجية بعد
الطلقة الثالثة على الزواج بزوج آخر ثم طلاقها منه ، منعاً في الحقيقة لإيقاع
الطلقة الثالثة بحيث لا يقدم عليها الزوج وهو يعلم ما وراءها من حكم فأس
تشمئز منه نفسه ، إلا وقد ينس نهائياً من استمرار حياته معها .

تلك هي أهم مبادئ الطلاق وخطواته في الإسلام ، وهي كما ترى حريصة كل الحرص على أن لا تنقطع الحياة الزوجية لأول خلاف يقع بينهما ، بل قد جعل الإسلام لهما فرصاً للهدة بينهما يستطيعان فيها إصلاح ما في نفسيهما إن أرادا الإصلاح والعيش معاً في حياة هائلة مستقرة .

لماذا جعل الطلاق في يد الرجل ؟

وهنا يتبادر إلى الأذهان سؤال كثيراً ما أثاره الذين لا يؤمنون بنظام الإسلام وعظمته وسمو حكمته ، وهو : لماذا جعل الطلاق بيد الرجل وحده بحيث يتحكم الرجل في بث الحياة الزوجية متى شاء ؟ وكثيراً ما يكون إثارة خدام أو حالة من الغضب شديدة ؟ ولماذا لم يجعل للمرأة رأي في ذلك مادامت هي شريكة الرجل في حياته ؟

إن الإحتمالات العقلية في هذا الموضوع لا تخلو عن خمسة :

- ١ - أن يجعل الطلاق بيد المرأة وحدها
- ٢ - أن يجعل الطلاق باتفاق الرجل والمرأة معاً
- ٣ - أن يجعل الطلاق عن طريق المحكمة
- ٤ - أن يجعل الطلاق بيد الرجل وحده
- ٥ - أن يجعل الطلاق بيد الرجل . وتعطى المرأة فرصاً للطلاق إذا أساء الرجل استعمال حقه فلنناقش كل احتمال منها على حدة .

١- لا سبيل لاعطاء المرأة وحدها حق الطلاق ، لأن فيه خسارة مالية للرجل وزهزة الكيان الأسرة ، والمرأة لا تخسر مالياً بالطلاق ، بل ترجع مهرأ

جديداً ، وبيتاً جديداً ، و (عريساً) جديداً ، وإلما الذي يخسر هو الرجل الذي دفع المهر للمرأة ويقوم بنفقة البيت والأولاد ، وقد دفع نفقات العرس ، وعن أثاث البيت ، فإذا أعطيت المرأة حق الطلاق بمجرد إرادتها ، سهل عليها أن توقعه متى اختصمت مع الزوج نكابة به ورغبة في تفرقه ، سيما وهي سريعة التأثر ، شديدة الغضب ، لا قبالي كثير بالنتائج وهي في ثورتها وغضبها ، وللتصور رجلاً لا يختلف مع زوجته فإذا هي تطلقه وتطرده من البيت وهو صاحبه والمنفق عليه ؟

٢ - وجعل الطلاق بيد الرجل والمرأة معاً ، أمر يكاد يكون من المستحيل اتفاقها عليه ، إن الإسلام لا يمنع أن يتفاهم الرجل والمرأة على الطلاق ، ولكن لا يعلق صحته على اتفاقها معاً ، إذ ماذا يكون الحال فيما لو أصبحت حياة الرجل مع امرأته شقاء ليس بعده شقاء ، فأراد أن توافقه على طلب الطلاق فأبت ؟ وكثير من النساء في مثل هذه الحالة يفضلن عذاب الرجل وتعاسته على راحته وخلاصه ، ثم إن المرأة لم تنفق شيئاً على البيت ، ولا دفعت هالاً للرجل ، فلماذا تربط إرادته بإرادتها في إنهاء الحياة الزوجية ؟ وكيف نجبره على أن يعيش مع امرأة كرهها ثم أبت أن توافق على طلاقها منه ؟

٣ - وجعل الطلاق عن طريق المحكمة كما هو عند الغربيين ، قد ثبتت أضراره من جهة ، وعدم جدواه من جهة أخرى .

أما أضراره فلما يقتضيه من فضح الأسرار الزوجية أمام المحكمة وللمحامين عن الطرفين ، وقد تكون هذه الأسرار مخزبة من الحسرة لاصحابها سترها ، لتصور أن رجلاً استلبه في سلوك زوجته ، وتقدم إلى المحكمة طالبا طلاقها لهذا السبب ، كم تكون الفضائح في هذا الموضوع ؟ وكم يكون مدى انتشارها بين الأقرباء والأصدقاء والجيران وبعض الصحف التي تتخذ من مثل

هذه القضايا مادة للزواج ؟

وأما عدم جدواه فإن المتنبع لحوادث الطلاق في المحاكم في الغرب يتأكد أن تدخل المحكمة شكلي في الموضوع ، فقل أن تقدمت امرأة أو رجل بطلب الطلاق الى المحكمة تم رفض ، وإن كثيرون من ممثلات السينما يعلن عن رغبتهم في الطلاق من أزواجهن ، والزواج من آخرين قبل أن يتقدموا الى المحاكم بهذا الطلب ، ثم ما تلبث المحاكم أن تجيبهم الى طلبهم .

وأشبع من ذلك أن المحاكم في بعض البلاد الغربية لا تحكم بالطلاق الا اذا ثبت زنى الزوج أو الزوجة ، وكثيرا ما يتواطآن فيما بينهما على الرمي بهذه التهمة ليفترقا ، وقد يلفقان شهادات ووقائع مفتعلة لاثبات الزنى حتى تحكم المحكمة بالطلاق .

فأي الخالئين أكروم وأحسن وأليق بالكرامة ؟ ان يتم الطلاق بدون فضائح ؟ أم ان لا يتم إلا بعد الفضائح ؟

٤ - وجعل الطلاق بيد الرجل وحده ، هو الطبيعي المنسجم مع واجباته المالية نحو الزوجة والبيت ، فإدام هو الذي يدفع المهر ونفقات العرس والزوجة ، كان من حقّه ان ينهي الحياة الزوجية اذا رضي بتحمل الخسارة المالية والمعنوية الناشئين عن رغبته في الطلاق .

والرجل في الاعم الغالب اضبط اعصابا ، واكثر تقديرا للنتائج في ساعات الغضب والثورة ، وهو لا يقدم على الطلاق الا عن بأس من امكان سعادته الزوجية مع زوجته ومع علم بما يحجره الطلاق عليه من خسارة ، وما يقتضيه الزواج الجديد من نفقات ، فقل ان يقدم عليه إلا وهو على علم

تأم بالمسؤولية ، وعلى رأس قام من استطاعته العيش مع زوجته لذلك نجد
أن إعطاء الرجل وحده حق الطلاق طبيعي ومنطقي ومنسجم مع قاعدة
« العُرم بالغُرم » .

اهراض وجواب

غير أنه يرد عليه أن الرجل لا يوقع الطلاق دائماً وهو معذور فيه أو مضطر
إليه ، بل قد يفعل ذلك نكابة بالزوجة ورغبة في الإضرار بها ، وكثير من
لا أخلاق لهم يطلقون زوجاتهم لمجرد الرغبة في الاستمتاع بامرأة جديدة ، وقد
يكون له من الأولى أولاد فتسيء الزوجة الجديدة معاملتهم ، وكثيراً ما يوضح
الزوج لرغبة زوجته الجديدة فيرضى أو يسهم في تعذيب أولاده من زوجته
الأولى وإساءة معاملتهم .

والجواب أن كل نظام في الدنيا يساء استعماله ، وكل صاحب سلطة لا بد
من أن يتجاوزها إذا كان سيء الأخلاق ضعيف الوازع الديني ، ومع ذلك فلا
يخطر في البال أن تُلغى الأنظمة الصالحة لأن بعض الناس يستئون استعمالها ، أو
أن لا تعطى لأحد في الدولة أية صلاحية لأن بعض أصحاب الصلاحيات
تجاوزوا حدودها .

إن الإسلام أقام دعائمه الأولى في انظمته على يقظة ضمير المسلم واستقامته
ومراقبته لربه . وقد سلك لذلك سبلاً متعددة تؤدي - إذا روعيت بدقة
وصدق - إلى يقظة ضمير المسلم وعدم إساءته ما وكل إليه من صلاحيات . وأكبر
دليل على ذلك ، أن الطلاق لا يقع عندنا في البيئات المتدينة قديماً صحيحاً صادقاً
إلا نادراً ، بينما يقع في غير هذه الأوساط لافرق بين غنيها وفقيرها .

على أن كل نظام وكل قانون في الدنيا لا بد من أن ينشأ عند تطبيقه بعض

الاضرار لبعض الأفراد ، ومقياس صلاح النظام أو فساد هو نفعه لأكثر قدر من الناس أو اساءته إليهم ، وإذا قارنا بين حسنات إعطاء الرجل حق إيقاع الطلاق بسيئات نزع هذا الحق منه أو إضرار غيره معه فيه رجعت عندنا كفة الحسنات على السيآت كثيرا ، وهذا وحده كاف في ترجيح إعطاء الرجل وحده حق الطلاق .

اعتراض آخر وهو

وهناك اعتراض آخر كان قائماً منذ سنوات ، وكانت الألسنة تلجج به ، وهو أن في بعض أحكام الطلاق ما يؤذي المرأة حتماً ، وليس فيها ما ينصفها أو يدفع عنها الأذى ، ومن ذلك إيقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد ، وطلاق المرأة في حالة غضب الزوج غضباً لا يكاد يعني فيه ما يقول ، وعدم استطاعة الزوجة الخلاص من زوج يسيء معاملتها حتى أصبحت حياتها معه جميعاً لا يطاق ، وهي تتمنى طلاقها منه بأي وسيلة ولكنه يتعنت ذلك ويأبى طلاقها .

إن مثل هذه الحالات كانت قائمة في مجتمعاتنا ، وكانت الشكوى منها عامة ولكن الحق أنها ليست ناشئة من نظام الطلاق كما جاء في القرآن والسنة ، ولكنها ناشئة من التقيد بأحكام مذهب معين من المذاهب الأربعة ، كما كانت العمل عليه في محاكمنا الشرعية منذ عصور حتى سنوات خلت .

ولهذا انجبت عناية المصلحين إلى الاستفادة من المذاهب الاجتهادية الأربعة وغيرها بما يخفف هذا الاعنت عن المرأة ، وبما يفسح أمامها مجالاً للخلاص من زوج ظالم قاسي القلب مميء الأخلاق لا ترى منه إلا كل غلظة وفضاظة . وأستطيع أن أؤكد أن ما وضع في سبيل ذلك من تشريع - سواء في سورية أو مصر أو غيرها - قد أزال كثيرا من اسباب الشكوى من انفراد الزوج بحق الطلاق ، هذا مع اعتقادي بأنه لا تزال هناك ثغرات يجب ان تعالج أيضا

بالأخذ بما يصلح من المذاهب الاجتهادية في الإسلام .

لقد قامت هذه التشريعات على الحل الخامس المقبول الذي ذكرناه من قبل ، وهو أن يبقى الطلاق بيد الرجل ، على أن تعطى المرأة فرصاً للخلاص من زوج تكرهه ، أو زوج يعتمد اعنتها وإيذاءها . وبذلك تحول دون استبداد الزوج بحق الطلاق استبداداً يتنافى مع الحلق الاسلامي بعد ان ضعف الوازع الديني ، وساءت الأخلاق إلى حد كبير .

الاصول التشريعية في الطلاق

وأنتي سأستعرض بإيجاز أهم ما احتواه قانوننا للأحوال الشخصية ، وهو في ذلك متفق مع قوانين مصر في كثير من هذه الأحكام . وينفرد عنها بأحكام جديدة .

١ — جعل الطلاق رجعياً

جعل الطلاق كله رجعياً إلا في الحالات الآتية :

أ — الطلاق الثالث فإنه يقع بائناً فوراً .

ب — الطلاق قبل الدخول والحلوة الصعبة

ج — الطلاق على مال وهو الخلع أو المحالمة

د — التفريق للعلل الجنسية .

ه — التفريق للشقاق بين الزوجين

وقد كان العمل قديماً بمذهب أبي حنيفة من أن الفاظ الكتابة والطلاق المقترن بما يفيد الفشديد فيه وغير ذلك يعتبر طلاقاً بائناً ، فكان إذا قال لزوجته : أنت علي حرام يقع الطلاق بائناً ولا يمكن للزوج مراجعة زوجته في العدة ،

ولكن المذاهب الأخرى لا تذهب الى هذا التضييق ، ولذلك ذهب قانوننا الى ان كل طلاق يقع رجبياً إلا ما ذكرناه ، وفي هذا اصلاح كبير ، فإنه يترك الفرصة خلال العدة لمراجعة الزوج زوجته من غير أن يحتاج إلى عقد ومهر جديدين .

٢ - الطلاق الثلاث بلفظة واحدة

جعل الطلاق الثلاث بلفظة واحدة لا يقع إلا طلاقاً واحدة ، وقد كانت العمل قديماً يذهب أي حنفية وتؤيده المذاهب الثلاثة الأخرى الى أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثاً مرة واحدة ، وكانت تقع نتيجة لذلك من المشكلات والحيل والجهود إلى « المحلل » ما يندى له الجبين .

ولكن قانوننا اخذ برأي بعض الصحابة والتابعين وبعض اتباع المذاهب الاجتهادية الأخرى كابن تيمية وابن القيم رحمهما الله . ومذهب الامامية على الراجح عندهم من ان الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع إلا واحدة .

وانا لا أريد الخوض في مناقشة الأدلة التي يوردها الطرفان حول هذا الموضوع ، ولكنني ألفت النظر الى أن آيات الطلاق في القرآن تشير الى أن جعل الطلقات ثلاثاً إنما هو لفسح المجال لعودة الصفاء بين الزوجين بعد الطلقة الأولى والطلقة الثانية ، ويكاد يكون النص القرآني صريحاً في ذلك .

يقول الله تعالى : « الطلاق مرتان ، فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان » ثم يقول بعد ذلك : « فان طلقها (أي للمرة الثالثة) فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » .

فهو هنا صريح في ان الطلاق على مراحل ، تقع الطلقة الأولى فإما أن يسكنها بمعروف أي يراجعها وإما أن يسرحها بإحسان ، فإذا راجعها ثم طلقها

للمرة الثانية كان عليه أيضاً إما أن يراجعها وإما أن يسرحها بإحسان . فإذا طلقها للمرة الثالثة لم تعد تحل له حتى تتزوج غيره . .

هذا هو نظام الطلاق بصراحة في القرآن الكريم ، فكيف يتأتى تطبيق هذا النظام فيما لو طلقت الزوجة طلاقاً بائناً بينونة كبرى بمجرد أن يطلقها زوجها ثلاثاً بلفظ واحد في مجلس واحد وفي ثانية واحدة ؟

ثم إن الله تعالى يقول في سورة الطلاق « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، وأحصوا العدة ، واتقوا الله لا تخرجنوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، وتلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً . فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف . » .

فهذه الآيات صريحة في أن الطلاق يجب فيه التأني ، وأن المطلقة يجب أن تعتد في بيت الزوجية ولا تخرج منه احتمال أن يحدث الله بعد ذلك أمراً ، أي احتمال أن يعود الصفاء إلى قلب الزوجين فيعودا إلى حياة الزوجية ، فإذا انتهت العدة فإما أن يمسك الرجل مطلقة أي يعيدها إليه كزوجة ، وإما أن يفارقها ، وقد أخبر الله في هذه الآيات أن من لم يتقيد بهذه الحدود فقد ظلم نفسه . .

فهل يمكن تطبيق ذلك في الطلاق الثلاث بلفظ واحد إذا أنفذناه ثلاثاً فبانت منه زوجته بينونة كبرى ؟ هل هناك أمل بأن يحدث الله أمراً ؟ هل يمكنه أن يمكها بعد ذلك بالمعروف ؟

وإذا رجعنا إلى آية الظهار نجد أن الله أمر من ظاهر امراته - بأن يقول لها أنت علي كظهر أمي - أن يتربص أربعة أشهر ، فاعله يعود إليها ويرجع عما اتوا به من هجرها وطلاقها ، فإذا انتهت الشهور الأربعة ، وقع الطلاق إما

بنفس الظهار أو بلفظ جديد على خلاف بين الفقهاء .

الذي نستنتجه من مجموع هذه النصوص أن الله لم يشرع الطلاق لبث الحياة الزوجية بتماً نهائياً ، وإنما جعله على مراحل ، وترك بين كل مرحلة وأخرى فرصة للمراجعة والمصالحة . . وهذا لا يتأتى مع إنفاذ الثلاث بلفظة واحدة . .

إن قانوننا أحسن صنعاً بالأخذ بهذا الرأي - كما أخذ بذلك من قبل قانون مصر - وخلصنا من مشكلة التحليل والمحلل وما يلابسها من مخازر ومحجلات . .

٣ - طروق السكران والمكره والمدهوس

الأصل في صحة التصرفات كلها اكتمال الأهلية وذلك بالعقل والبلوغ ، وقام ذلك بالرضى ، وعلى ذلك كان مقتضى القواعد العامة أن لا يقع طلاق السكران ولا المكره ، أما السكران فلفقدان التمييز والعقل حين تلفظ بالطلاق ، وأما المكره فلفقدان الرضى منه .

ولكن مذهب أبي حنيفة صحة طلاق السكران ، ويرى ذلك من قبيل العقوبة له على سكره ، فيكون إيقاع طلاقه رادعاً له عن السكر ، ولكن الواقع أن هذا الحكم لم يردع السكارى عن سكرهم ، وأن هذه العقوبة جاءت على رأس الزوجة المسكينة التي ربما كان طلاقها لأنها أنبت زوجها السكران على سكره ، فعاجلها بالطلاق ، لذلك كان الصحيح ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة من عدم صحة طلاقه . وهذا ما أخذ به قانوننا .

وأما المكره فقد ذهب الأئمة الثلاثة إلى عدم صحة طلاقه أيضاً ، لفقدان الرضى منه ، ولكن أبا حنيفة خالفهم فأجاز طلاقه ، وقد أخذ القانون بما ذهب إليه الأئمة الثلاثة .

وأما المدهوش وهو الغضبان الذي فقد تميزه من شدة الغضب أو المرض أو غيرهما حتى أصبح لا يعي ما يقول ، فقد ذهب الأئمة الثلاثة إلى صحة طلاقه ، ولكن أبا حنيفة ذهب إلى عدم صحته ، وهذا هو المعقول وهو الذي أخذ به القانون .

٤ — البين بالطريق

كان العمل في المحاكم على أن من حلف على امرأته بالطلاق أن لا تفعل شيئاً ففعلته ، يحكم بطلاق المرأة ، ولكن مذهب الظاهرية وإلى ذلك ذهب بعض أصحاب الشافعي وأحمد ، التفصيل في ذلك :

فإن كان قصد من قوله : إن دخلت دار أهلك فأنت طالق منعهما من الدخول لا إيقاع الطلاق إن دخلت ، أو قصد بذلك التأكيد عليها بعدم دخول الدار ، لا يقع الطلاق بدخولها ، وكان كلامه كاليمين يقصد به التأكيد والاستيثاق ، وتكون فيه كفارة اليمين .

وإن قصد أنها إن دخلت الدار طلقت فعلاً ، فإنها تطلق بدخول الدار .

ولما كان أكثر الناس يقصدون من مثل تلك العبارة معنى اليمين لا إيقاع الطلاق ، كان الأخذ بذلك التفصيل أرفق بالناس ، وأكثر تضييقاً لدائرة الطلاق ، وهذا أخذ قانوننا .

٥ — اشتراط المرأة بعمل الطلاق بغيرها

قلنا إن مذهب أبي حنيفة جواز أن تشترط المرأة في العقد أن يكون أمر الطلاق بيدها تقوله متى شاءت ، وهو من الشروط الجائزة في ما ذهب أحمد كما

ذكرناه ، ولما كان في الاخذ به احتياط لمصلحة المرأة ، ومنع من استبداد الرجل بأمر طلاقها ، فقد أخذ القانون بصحة هذا الشرط .

٦ - الطريق للعيبة

إذا غاب الرجل عن زوجته غيبة منقطعة بحيث لا يدري أين هو ؟ فما حكم زواجه ؟

مذهب أبي حنيفة والشافعي أن الزوجة تظل في عصمة زوجها الغائب حتى يحضر أو يحكم القاضي بموته ، واختلفوا متى يحكم القاضي بموته ؟ وأشهر الأقوال في المذهب الحنفي أن يموت آخر واحد من أقرانه ، وقيل أن يبلغ من العمر ثمانين سنة .

وذهب مالك وأحمد إلى التفريق بينها وبين زوجها الغائب بعد مدة قليلة قيل إنها أربع سنوات ، وقيل ثلاث ، وقيل سنة ، وقيل ستة أشهر .

ولا شك ان الاخذ بمذهبي أبي حنيفة والشافعي فيه إعانات للمرأة واضرار بالغ بها ، اذ عليها أن تنتظر حتى يبلغ عمر زوجها ثمانين سنة ، ثم تعتد بعد ذلك وتحمل للأزواج ، ومن الذي يتزوج بها حينئذ ؟ وكيف نجبرها على الوحدة والصبر خلال هذه السنين الطوال ؟ وغالباً ما تموت قبل أن يحكم القاضي بموت زوجها على مذهبي الشافعي وأبي حنيفة .

لذلك كان الأرفق للمرأة ، والأحصن لها أن يؤخذ برأي المذاهب الأخرى ، فاختار القانون أن الزوج إذا غاب بلا عذر مقبول أو حكم عليه بعقوبة السبعين أكثر من ثلاث سنوات جاز لزوجته بعد سنة من غيابها أو سبعين أن تطالب الى القاضي التفريق بينها وبين زوجها ، ولو كان له مال تستطيع الانفاق منه .

ثم نص القانون أن هذا التفريق طلاق رجعي ، فإذا رجع الغائب أو أطلق السجين والزوجة في العدة حق له مراجعتها .

والغيبه المنقطعة هي أن لا يكون للزوج مكان معلوم ، أو كان في مكان لا تصل إليه الرسائل .

ويشترط في الغيبة أن لا تكون لعذر مقبول ، إذ يكون ذلك دليلاً على قصده الإضرار بها ، فإن كان لعذر مقبول ، كالغياب في خدمة العلم ، أو الجهاد في سبيل الله ، أو طلب العلم ، لا يحق لها طلب التفريق لأنه لم يقصد بغيبابه الإضرار بها .

٧ — الطلاق لعدم الانفاق

إذا امتنع الزوج عن الانفاق على زوجته ، فقد ذهب الأئمة الثلاثة : مالك والشافعي وأحمد إلى جواز التفريق بينهما ، أخذاً من قوله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرراً لتعتداً »^(١) ، ولا شك في أن امساكها مع الامتناع عن الانفاق عليها لأضرار بالغ بها^(٢) .

وذهب أبو حنيفة إلى عدم جواز التفريق لعدم الانفاق ، لأن الزوج لا يخلو من أن يكون معسراً أو موسراً ، فإن كان معسراً فلا ظلم منه بعدم الانفاق ، والله تعالى يقول : « لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه (ضيق) فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاهها سيجعل الله بعد عسر يسراً »^(٣) ، وإذا لم يكن ظالماً فلا يجوز أن نظلمه بإيقاع الطلاق عليه ، وإن كان موسراً فهو بلا شك ظالم في امتناعه ، ولكن دفع ظلمه لا يتعين بالتفريق

(١) سورة البقرة : ١٣٦

(٢) سورة الطلاق : ٧

بينهما ، بل هنالك وسائل أخرى لرفع الظلم ، منها : بيع ماله جبراً عنه للاتفاق على زوجته ، ومنها حبسه لإرغامه على الاتفاق ، وإياً ما كانت فإن الظلم لا يدفع بالظلم .

كان العمل قديماً بمذهب أبي حنيفة ، ولكن قانوننا أخذ بمذاهب الائمة الثلاثة حفظاً للزوجة من الضياع ، وصيانة لها عن الانحراف ، وقد فصل القانون في هذه الحالة تفصيلاً ليس هذا محله .

٨ - الطرق للعلل

الأصل في الزواج أن يكون لسكن النفس وإطعامها ، وبما يؤثر في ذلك وينغص الحياة الزوجية وجود العلل والأمراض في أحد الزوجين ، فما مهيب الزواج إذا اكتشف أحدهما علة في الآخر بعد الزواج ؟
تنقسم العلل إلى قسمين :

١ - علل جنسية تمنع من الاتصال الجنسي كالحَبَب والعُنَّة والخصاء في الرجل ، والرتق والقرن في المرأة .

٢ - علل لا تمنع من الاتصال الجنسي ولكنها منفرة أو معدية أو ضارة بحيث لا يمكن المقام معها ، إلا بضرر ، كالجذام والبرص والجنون والسل والزهرى .

وتختلف مذاهب العلماء في حكم هذه العلل بالنسبة للزواج

فذهبت الظاهرية إلى أنه لا يحق لأحد من الزوجين طلب التفريق بسبب علة من العلل مطلقاً ، ولو كانت عللاً جنسية . وهذا بعيد عن حكمة التشريع ، ولذلك لم يوافقهم عليه أحد من أئمة الاجتهاد .

وذهب فريق من العلماء - منهم ابن شهاب الزهري وشريح وأبو ثور -

إلى جواز طلب التفريق من كل عيب مستعجم ، سواء كان في الزوج أو الزوجة ، لأن العقد قد تم على أساس السلامة من العيوب ، فإذا انتفت السلامة فقد ثبت الخيار ، وهذا قول قريب جداً من حكمة التشريع .

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أن العيوب الجنسية إن كانت في المرأة فلا خيار للرجل في فسخ النكاح ، لأنه يملك تطبيقها في أي وقت يشاء .

وإن كانت العلل الجنسية في الرجل فللمرأة حق طلب فسخ النكاح في ثلاثة منها فعصب ، وهي : الجنب ، والحصاء ، والعنة .

أما العلل غير الجنسية فلا خيار للرجل ولا للمرأة في حق الفسخ . ومعنى ذلك أنه لا حق في طلب الفسخ من مرض كالسل أو الزهري أو غيرها من الأمراض المعدية أو المنفرة .

وهذا بعيد عن حكمة التشريع في الزواج .

وذهب محمد إلى أن العيوب إن كانت في المرأة فلا حق للرجل في طلب الفسخ جنسية كانت أم غير جنسية ، لأن الرجل يملك التطبيق حين يريد .

وإن كانت في الرجل فلها طلب الخيار في العيوب الجنسية ، وفي غير الجنسية إذا كانت لا يمكن المقام معها إلا بضرر .

هذا هو الصحيح من مذهب محمد^(١) خلافاً لما توجيه عبارات بعض فقهاء الحنفية وذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أن لكل من الرجل والمرأة طلب التفريق إذا وجد أحدهما بالآخر عيباً جنسياً أو منفراً بحيث لا يمكن المقام معه إلا بضرر .

(١) انظر المراج الوهاج شرح القدوري للحدادي

وهذا هو أقرب الآراء إلى حكمة التشريع في الزواج ، وإلى منع الضرر عن الرجل والمرأة على السواء .

في قانوننا

كان العمل قديماً قبل صدور قانون حقوق العائلة برأي أبي حنيفة وأبي يوسف من أن العلل التي تبيح الرجل طلب فسخ النكاح إذا وجدت في المرأة هي العلل الجفسية الثلاثة المذكورة آنفاً . وهي الجب ، والخصاء ، والعنت .

ثم جاء قانون حقوق العائلة فأخذ بقول محمد وأجاز للرجل طلب الفسخ لكل العيوب المنفردة ،

ولما صدر قانوننا للأحوال الشخصية كان موقفه غريباً من هذا الموضوع ، فقد كان رجعة إلى الوراء ، إذ جعل من حق الزوجة طلب التفريق بينها وبين زوجها إذا كان فيه إحدى العلل المانعة من الدخول بشرط سلامتها منها ، وإذا أصيب بالجنون بعد الزواج .

ومعنى هذا أن المرأة لا حق لها في طلب التفريق إذا وجدت بزوجها مرضاً معدياً أو منفرأ ، كالسل والجذام والبرص والزهري وغير ذلك . وهذا في منتهى الغرابة ، إذ كيف تستطيع المرأة أن تصبر على زوج مبتلى بمثل تلك الأمراض ، وتعيش معه وتمنحه حبها وقلبها ؟! وكيف يتحقق السكن النفسي في مثل هذا الزواج ؟ مع أن بعض العلل المانعة من الدخول قد تكون أخف على المرأة كثيراً من الأمراض المؤذية والمعدية ، فالمرأة قد ترضى بالعيش مع رجل عاجز عن الاتصال الجنسي ، ولكنها لا ترضى أن تعيش مع رجل مصاب بمرض مؤذ أو معد ولو كان قادراً على الدخول بها . . فكيف غاب هذا الأمر عن واضعي القانون ؟.

يقول ابن القيم (زاد المعاد : ٣٠/٤) في التعقيب على ما ذكره بعض فقهاء الحنابلة من أن الامام أحمد قد قصر العيوب الجنسية على ثلاثة أو خمسة فقط :

« وأما الاختصار على عيبين أو ستة أو سبعة دون ما هو أولى منها أو مسارٍ لها فلا وجه له ، فالعس والحرس والطرش وكونها مقطوعة اليدين أو الرجلين أو أحدهما ، أو كون الرجل كذلك ، من أعظم المنفرات ، والسكوت عنه من أفبح التدليس والغش ، وهو منافٍ للدين ، والاطلاق في العقد إنما ينصرف إلى السلامة فهو كالمشروط عرفاً ، وقد قال عمر لمن تزوج امرأة وهو لا يولد له : أخبرها أنك عقيم وخيرها ، فماذا يقول رضي الله عنه في العيوب التي هذا (أي العقم) عندها (عند تلك العيوب) كإل بلا نقصان ، والقياس أن كل عيب ينفر الزوج الآخر منه ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخیار » .

ثم قال : « ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره وموارده وعدله وحكمته وما يشتمل عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة » .

وقصارى القول أن قانون الأحوال الشخصية السوري قصر في هذا الموضوع تقصيراً ضاراً بالمرأة والرجل على السواء ، ومن الواجب تعديله بما يعطى حق كل من المرأة والرجل في طلب الفسخ إذا اطلع أحدهما في الآخر على عيب منفر أو معدٍ بحيث لا يمكن المقام معه إلا بضرر ، وهذا متفق مع قول محمد ومع الصحيح من مذهب الحنابلة ، وهو قبل كل شيء متفق مع قواعد الشريعة ومقاصدها وحكمة التشريع في الزواج .

٩ - التفريق للشقاق

قلنا إن الإسلام أوجب تأليف لجنة محكمة لبحث أسباب النزاع بين الزوجين على أن يكون أحدهما من أهل الزوج ، والآخر من أهل الزوجة .

وقد نص قانوننا على اتخاذ هذا الإجراء عند ادعاء الزوج أو الزوجة أن أحدهما يضر بالآخر ويتعمد الإساءة إليه ، ثم تقدم اللجنة المحكمة تقريراً إلى القاضي عن نتيجة تحقيقاتها في النزاع وأسبابه ، فإن اقترحا الإصلاح بينهما لم يكن للقاضي التفريق ، وإن اقترحا التفريق فرق القاضي بينهما ، ويعتبر ذلك طلاقاً بائناً . وقد فصل القانون في الحكم بالمهر ، على حسب ما يستحق له من أن الإساءة كانت من الزوج أو الزوجة .

هذا والقول بالتفريق للشقاق هو مذهب مالك وأحمد ، ولا يرى أبو حنيفة والشافعي جواز التفريق للشقاق ، فيكون القانون قد استمد هذا الحكم من مذهبي المالكية والحنابلة ، ونعم ما فعل ، فإن الحياة الزوجية لا تستقيم مع الشقاق والنزاع ، عدا ما في ذلك من ضرر بالغ بتربية الأولاد وسلوكهم . ولا خير في اجتماع بين متباغضين ، ومهما يكن أسباب هذا النزاع خطيراً أو تافهاً فإن من الخير أن تنتهي العلاقة الزوجية بين هذين الزوجين ، لعل الله ييسر لكل واحد منهما شريكاً آخر لحياته يجد معه الطمأنينة والاستقرار .

١٠ - طرق التعسف

كل الأسباب السابقة التي ذكرناها يكون الطلاق أو التفريق فيها أمراً تحتّمه المصلحة ، إما مصلحة الزوجة أو مصلحة الزوج .

وهناك حالتان يكون الطلاق فيها تصفياً وعدواناً خالصاً . وقد تعرض القانون لهما أيضاً :

١ - أن يطلق الرجل المريض مرض الموت زوجته ليحرمها من إرثها منه ، وهذا بلا شك عدوان لا يرضاه الله وتأباه المروءة ، وللأئمة فيه آراء مختلفة :

فيرى الشافعي أن المرأة إذا طلقها زوجها طلاقاً بائناً وهو في مرض الموت ثم مات قبل أن تنتهي عدتها ، لا أثر من ذلك الزوج ، لأن الطلاق البائن يقطع عرى الزوجية فلما مات لم تكن زوجته فلا أثر منه ، أما أن يكون قصده من طلاقها حينئذ الفرار من إرثها فذلك أمر يعاقبه الله عليه ، ولا يؤثر على الصيغ والعقود .

ويرى الأئمة الثلاثة أن العدل يقتضي معاقبته على قصد أضراره بالزوجة ، واختلفوا بعد ذلك في الحكم :

فرأى أبو حنيفة توريثها منه إذا مات وهي لا تزال في عدتها ، فإن انقضت عدتها من الطلاق ثم مات بعد ذلك لم ترث منه .

ورأى أحمد أنها ترث منه ولو مات بعد انتهاء عدتها مالم تزوج زوجاً آخر ، فإذا تزوجت فلا إرث لها من زوجها الأول .

ورأى مالك أنها ترث ولو انتهت عدتها وتزوجت من آخر ، وهذا كما ترى على طرف النقيض من رأي الشافعي ، بينما مذهب أبي حنيفة وأحمد متوسطان .

وقد اختار القانون رأي أبي حنيفة ، ونحن نختار رأي أحمد فهو أقرب الآراء إلى العدالة ، وأدناها إلى معاملة الزوج بخلاف قصده ، إذ قصد الفرار

من ارثها ، فورثناها منه ما لم نتزوج زوجها آخر ، فإنها ستورث من هذا الأخير فلا معنى لتوريثها من الأول .

٣ - والحالة الثانية من حالات التعسف أن يطلقها الغير سبب معقول ، وقد تكون فقيرة أو عجوزا لا أمل في زواجها مرة ثانية ، فبقاؤها من غير زوج ينفق عليها لضرار بها ، ولؤم في معاملتها ، وهو آثم بلا شك فيما بينه وبين الله تعالى . ولكن العمل قديما على عدم انصاف مثل هذه المرأة ، فجاء قانوننا يعطي الحق للقاضي أن يفرض لها على مطلقها بالتعويض بنسبة التعسف ودرجته .

وهذا مبدأ جديد في قوانيننا ، ومستنده - فيما نظن - أن الله أوجب لبعض المطلقات متعة - وهي مثل ثيابها عند خروجها من بيتها ويجوز أن يقدر ذلك بدراهم - كما رغب في اعطاء المتعة لبعض المطلقات الآخر . بحيث لا تخلو مطلقة من متعة تأخذها من الزوج ، وليس للمتعة كما قال الفقهاء حد معين ولا لباس معين ، وإنما تقدر بحسب عرف البلد وتعامل الناس ، لأن القرآن الكريم قيدها « بالمعروف » وهذا مما يختلف فيه الناس بين بلد وبلد ، وبين زمن وزمن ، وبين امرأة وأخرى ، فاستند قانوننا الى هذا المبدأ الشرعي فأجاز للقاضي أن يحكم على المطلق بتعويض يتناسب مع ظلمه للمرأة وتعسفه في طلاقها .

وهذا تشريع جميل بلا ريب من شأنه أن يخفف عن المطلقة ألم الطلاق ، ولكننا نأخذ على القانون أنه اشترط أن لا يزيد التعويض عن نفقة سنة لأمثاتها فوق نفقة العدة ، فنحن نرى أن لا يقيد ذلك بنفقة سنة ، فما دام الزوج ظالماً متمسكاً ، ومادامت الزوجة مظلومة ، فلم لا يلزم بالانفاق عليها حتى تتزوج ان كانت في سن قابل للزواج ، أو حتى تلقى وجه زوجها إن كانت عجوزاً شاففت على وداع الحياة ؟ والشرعية الاسلامية في عدالتها تاني أن تترك مثل

هذه المرأة المعجزة تعافي آلام البؤس والفاقة حتى تلقى وجه زوجها، بعد أن أمضت زهرة شبابها مع زوج لم يكن عنده من الوفاء ما يحفظ لها كرامتها في أخريات أيامها .

الخصومة :

نجد من كل ما تقدم أن الإسلام في أصل نظامه الذي وضعه للطلاق راعى فيه ضرورات الحياة وواقع الناس في كل زمان ، كما أنصف فيه المرأة من فوضى الطلاق التي كانت سائدة عند عرب الجاهلية حيث لا عدد ولا عدة ولا حقوق ولا التزامات ، كما كانت سائدة في الشعوب التي تبسج شرائعها الطلاق .

ونجد أيضاً أن المرأة لم تعد تحت رحمة الرجل الذي يملك حق الطلاق ، بل فتح لها الإسلام منافذ تنفذ منها إلى حياة الراحة من زوجية شقية بائسة مع زوج قاس ظالم ، فأعطاهم حق اشتراط أن يكون الطلاق بيدها عند عقد الزواج ، ويسر لها الخلاص من الزوج برضاه ورضاها إذا كفلت له التعويض عن خسائره المالية بسبب الطلاق ، وذلك عن طريق « الخلع » أو « الخالعة » ، كما فتح لها الطريق إلى القضاء ليحكم بالتفريق بينهما وبين زوجها في حالات لا تستطيع الحياة فيها مع زوجها .

وحق في حالات الطلاق التعسفي من جانب الرجل فقد ضمن لها الإسلام حقوقها كما رأينا ، فلم يبق بعد ذلك مجال للشكوى إلا من حالات أساء فيها الزوج استعمال حق الطلاق ، ومنزل هذه الحالات لا يستطيع أي قانون في الدنيا أن يحتاط لمنع وقوعها ، وإنما المدار في ذلك على التربية الدينية ، وبقظة الضمير واستقامة الوجدان ، وهذا ما حرص الإسلام على أن يربى عليه المسلم تربية تمنعه من الاساءة لا إلى زوجته فحسب ، بل إلى أي إنسان كان قريباً أم

بعيداً ، مواطناً أم أجنبياً ، ولإني أخيل الذين يشككون في هذا الامر الى
احصاءات الطلاق ليروا كيف يكاد الطلاق ينعدم في البيئات المتدينة تدنياً
واعياً صادقاً لا جهل فيه ولا غباوة ، ولا تدجيل ولا تجارة ..

ب - في نطاق الحقوق السياسية

لم تكن المرأة العربية في صدر الاسلام - برغم ما أعطاها الاسلام من
من حقوق تتساوى مع الرجل فيها - تعنى بالشؤون السياسية ، فلا نعلم أن
المرأة اجتمعت مع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة الرسول صلى الله عليه
وسلم للتشاور فيمن يختارونه خليفة لهم ، ولا نعلم أنها كانت تشارك الرجال في
هذا الشأن ، ولا نعلم أن الخلفاء الراشدين - بصورة خاصة - كانوا يجمعون
النساء لاستشارتهم في قضايا الدولة كما يفعلون ذلك مع الرجال ، ولا نعلم في تاريخ
الاسلام كله أن المرأة كانت تسير مع الرجل جنباً إلى جنب في ادارة شؤون
الدولة وسياستها وقيادة معاركها .

وكل ما يرويه لنا التاريخ أن النبي ﷺ أخذ من النساء بيعة - دون أن
يضافهمن - على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزني ولا يقتلن
أولادهن ولا يأتبن بيهتان يفتونية بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصين رسول الله
في معروف ، وقد كانت هذه البيعة يوم فتح مكة ، ثم أخذ بيعة الرجال على
مثل ما أخذ من بيعة النساء .

ومن زعم أن هذا يدل على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة فقد ركب متن
الشطط وحمّل وفائع التاريخ ما لا يحتمل .

ونعلم ايضاً أن بعض نساء الصحابة كن يخرجن مع الرجال في معارك

الرسول ﷺ يضمدن الجرحى ويسقين العطشى ، وكانت أرفيدة خيمة تداوي فيها الجرحى ، فإذا أصيب بعض المسلمين في المعركة أمر الرسول ﷺ أن يؤخذ إلى خيمتها .

وهذا أيضاً لا يدل على اشتغال المرأة بالسياسة ، بل على إسهامها في الوقائع الحربية ما بين أعمال التمريض والسقاية ، وما بين القتال عند الضرورة ، وهذا الحكم باق لا يتنازع أحد فيه كما سيأتي .

ونعلم أيضاً أن المرأة المسلمة أسهمت في بدء الدعوة الإسلامية بقسط وافر من التضحية والفداء ، كما فعلت أخت عمر بن الخطاب ، وأسما بنت أبي بكر ، وغيرهما .

وهذا يدل على أثر المرأة في حركات الإصلاح ووجوب إسهامها فيها ، ولا يزال هذا الحكم قائماً ، أما أن يدل على الاشتغال بالسياسة بمعناه المفهوم اليوم ، فلا .

ونعلم أيضاً أن النساء في حياة الرسول ﷺ كن يحضرن خطبة العيد ، ودروس وعظه ﷺ منفصلات عن الرجال .

وهذا لا يدل على اشتغالهن بالسياسة ، ومن زعم ذلك ، فقد ارتكب شططاً .

ونعلم أن عائشة أم المؤمنين خاضت معركة شهيرة في التاريخ بمعركة الجمل ، وكانت قائدة المعركة فيها من وراء ستار وهي على هودجها .

ولكن المؤكد أن عائشة ندمت على ما فعلت ، وأن أمهات المؤمنين لمنا على ذلك ، إذ ما كان يجوز لها الخروج من بيتها كزوجة للرسول بنص القرآن ،

ولكنها تأملت فأخطأت ، ثم تابت واستغفرت ، وأحاطها على " بعد المعركة بكل مظاهر الاكرام والحراسة حتى عادت إلى بيتها في المدينة .

فلا يمكن إذاً أن يتخذ عملها هذا دليلاً على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة في تلك العصور ، كما يزعم بعض المتهورين ، لأنها حادثة فردية أدركت فيها عائشة خطأها .

ونعلم أنه في بعض أدوار التاريخ الإسلامي تولت إحدى النساء الملك والحكم كما فعلت شجرة الدر ، وأن منهن من كن ذات تأثير كبير على أزواجهن ، كزبيدة زوجة هارون الرشيد .

ولكن هذه حوادث فردية ، وتدخلن إنما كان من قبيل السيطرة والنفوذ على أزواجهن ، لا على أنه إسهام منهن في سياسة الدولة بالمعنى المفهوم اليوم . إذاً فمن المؤكد أن المرأة المسلمة لم تشتغل بالسياسة ، ولم تسهم في الأحداث السياسية التي مرت بالمسلمين في كل أدوار التاريخ ، فلم هذا ؟ مع أننا قررنا أن الإسلام رفع مكانتها وسواها في الأهلية القانونية بالرجل ، ورفع عنها الغبن اللاحق بها في مختلف البيئات والشعوب ؟

هنا يجب أن نذكر حقيقة تلقي لنا الضوء على هذه الظاهرة التي تسكاد تبدر متناقضة ، وهي أن الإسلام برغم إعطائه المرأة كل حقوقها المساوية من قبل ، وبرغم مساواته لها بالرجل في الأهلية الحقوقية والمالية ، يرى أن من الخير لها ولائمتها والمبضع أن تفرغ لشؤون الأسرة وتهتم بها ، ولذلك أسقط عنها تكاليف المعيشة ، فالزم زوجها بالنفاق عليها - مع أنها أهل لأن تبسح وتشتري وتزاول كل أعمال الكسب - كما ألزم أباه بالنفاق عليها حتى تتزوج ، لتكون

متبرسة بأعمال البيت تحت اشراف أمها، فمكثت في البيت تحت رعاية أبيها وأما في مدرسة للفنون النسوية : الأم تعلم ، والاب ينفق .

وبهذا الموقف الحكيم صان الاسلام كرامة المرأة فلم يسلبها حقوقها ، وصان سمادة الأسرة فلم يلزم الزوجة بتوك البيت لتشتغل بشغل آخر مما يعمل فيه الرجال من سياسة أو تجارة أو غيرها .

ومن هنا نفهم سر عدم اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة في جميع أحوال التاريخ ، مع ما قالته من حقوق كانت تمكنها من أن تشتغل بالسياسة ، ولكنها أدركت واجبها الأول في الحياة ، وهي أن تكون أمّاً وربة بيت ، وبشبه موقفها هذا موقف المرأة السويسرية التي نالت حقوقها وتساوت مع الرجل في حقوقه ، ومنها الحق السياسي ، ومع ذلك فهي لم تستعمله ، ولا تريد أن تستعمله ، لأنها تفضل أن تتفرغ لبيتها وأولادها على أن تخوض معارك السياسة بخصوصياتها ومشكلاتها .

المرأة والسياسة في عصرنا الحديث

غير ان المرأة المسلمة لم تبق على ما كانت عليه قابعة في بيت الزوجة تتفرغ لشؤون زوجها وأولادها ، بل أخذت - بتأثير الحضارة الغربية - أو أخذت المقتنعون بانحجار الحضارة الغربية في قضية المرأة بطالبون لها بأن تنال حقوقاً سياسية كالرجل ، وأخيراً حصلت في بلادنا على حق الانتخاب ، وحق الترشح للنيابة في المجالس النيابية .

وأريد أن أسجل هنا للتاريخ أن هذين الحقين لم تنلها المرأة بإرادة الشعب الحرة ، وإنما نالتهما في غيبة الحياة النيابية وقيام الانقلابات العسكرية ، أو الحكم الفردي المستبد .

وأيا ما كان فقد أصبح من حقها أن تنتخب وأن تُنتخب ، فما هو موقف الاسلام من ذلك ؟

كان أول مرة أعطيت فيها المرأة في بلادنا حق الانتخاب في عام ١٩٤٩ وفي عهد حسني الزعيم إثر انقلابه المعروف ، فقد صدر في عهده قانون جديد للانتخاب أعطيت فيه المرأة حق الانتخاب ، وقد فرض هذا القانون على الأمة فرضاً . ولما قامت الجمعية التأسيسية في ذلك العام وبدأت بوضع الدستور ، رأينا بعد المناقشة وتقليب وجهات النظر أن الاسلام لا يمنع من إعطائها هذا الحق ، فالانتخاب هو اختيار الأمة لوكلائهم عنها في التشريع ومراقبة الحكومة ، فعملية الانتخاب عملية توكيل ، يذهب الشخص إلى مركز الاقتراع فيدلي بصوته فيمن يختارهم وكلاء عنه في المجلس النيابي يتكلمون باسمه ويدافعون عن حقوقه ، والمرأة في الاسلام ليست ممنوعة من أن تוכל إنسانا بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع ، وكان المحذور الوحيد في إعطاء المرأة حق الانتخاب هو أن تختلط بالرجال أثناء التصويت والاقتراع ، فيقع ما يجرمه الاسلام من الاختلاط والتعرض للمحاضرات وكشف ما أمر الله به أن يستر . وقد تقرر دفعا لذلك المحذور أن يجعل لمن مراكز للاقتراع خاصة بهن ، فتذهب المرأة وتؤدي واجبها ثم تعود إلى بيتها دون أن تختلط بالرجال أو تقع في المحرمات .

وتقرر في الدستور الذي أصدرناه عام ١٩٥٠ حق المرأة في الانتخاب فقط ، ثم جاء عهد الوحدة ، فصدر قانون بإرادة الحاكم الفرد يعطي المرأة حق الترشيح للنيابة ، ومع أن عدداً من النساء قد دشمن أنفسهن للانتخابات بعد ذلك إلا أن واحدة منهن لم تنجح ، لأن الأمة لم تقنع بعد بفائدة نيابة المرأة واشتغالها بالسياسة ، وقد كان فرض منهن عدد في مجلس الأمة أيام الوحدة لم يكن للشعب نفسه رأي في اختيارهن ولا نيابتهن .

وإذا كانت مبادئ الاسلام لا تمنع أن تكون المرأة فاحية ، فهل تمنع أن تكون نائبة ؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال يجب أن نعرف طبيعة النيابة عن الأمة ، أنها لا تخلو من علمين رئيسيين : ١ - التشريع : تشريع القوانين والأنظمة ، ٢ - المراقبة : مراقبة السلطة التنفيذية في تصرفاتها وأعمالها .

أما التشريع فليس في الاسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة ، لأن التشريع يحتاج قبل كل شيء الى العلم ، مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته التي لا بد منها ، والاسلام يعطي حق العلم للرجل والمرأة على السواء ، وفي تاريخنا كثير من العالمات في الحديث والفقه والأدب وغير ذلك .

وأما مراقبة السلطة التنفيذية فانه لا يخلو من أن يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ، والمرأة في ذلك سواء في نظر الاسلام ، يقول الله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » .

وعلى هذا فليس في نصوص الاسلام الصريحة ما يسلب المرأة أهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة .

ولكننا إذا نظرنا إلى الأمر من ناحية أخرى نجد مبادئ الاسلام وقواعده تحول بينها وبين استعمالها هذا الحق — لا لعدم أهليتها — بل لأمر متعلق بالمصاحبة الاجتماعية .

فرعاية الأسرة توجب على المرأة أن تنفرغ لها ولا تشغل بشيء عنها .

واختلاط المرأة بالأجانب عنها محرم في الإسلام - وبخاصة الخلوة مع الأجنبي - .

وكشف المرأة عن غير ما سمح الله بكشفه وهو الوجه واليدين محرم في الإسلام .

وسفر المرأة وحدها خارج بلدتها دون أن يكون معها محرم منها لا يبيحه الإسلام .

وهذه الأمور الأربعة التي تؤكدنا نصوص الإسلام تجعل من العير - إن لم يكن من المستحيل - على المرأة أن تارس النيابة في ظلها ، ففي النيابة ترك للبيت خلال أكثر النهار والليل ، وفيها اختلاط بالنواب في غير قاعة المجلس النيابي ، وفيها تضطر المرأة إلى أن تكشف ما حرم الله إظهاره من زينتها وجسمها ، وفيها سفرها خارج بلدتها - إذا كانت من مدينة غير العاصمة - وليس معها أحد من محارمها ، وقد تسافر إلى مؤتمرات برلمانية في دول أجنبية مثل هذه المحرمات لا يجوز مسلم أن يقول بإباحتها ، فالمرأة إن كانت بحسب أهليتها لا يمنعها الإسلام من النيابة ، ولكنها بحسب طبيعة النيابة وما يقتضيهما ستقع في محرمات كثيرة يمنعها الإسلام منها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نرى الإسلام يجعل للمصلحة العامة الاعتبار الأول في تشريعه ، فما كانت تقتضيه المصلحة أباحه ، وما لا تقتضيه المصلحة منعه أو حذر منه .

وإذا أردنا أن نتناقص نيابة المرأة من حيث المصلحة العامة نرى مضارها أكثر من فوائدها .

من مضارها لإهمال البيت وإهمال شؤون الأولاد ، ومن ذلك ادخال
الخصومات الحزبية الى بيتها وأولادها ، وقد قرأنا في انتخابات الرئاسة الأمريكية
الآخيرة أن زوجة قتل زوجها لأنها كانت تتعصب لمرشح غير مرشح الحزب
الذي ينتمي اليه الزوج .

واستغلال المرأة بالسياسة من المشكلات التي لا ينكرها منصف ، فهي عاطفية
وتتأثر بالدعاية الى حد كبير ، وللجمال والذوق أثر كبير فيمن تختاره من المرشحين .

ونضيف الى ذلك احتمال أن تكون هي جميلة ، فتستعمل جمالها سلاحاً
لإقناع الرجال بانتخابها ، ومن عانى الدعايات الانتخابية وعناء المرشحين في
الطواف على بيوت الناخبين وأحيائهم وقراهم ، ومواصلتهم سهر الليل بعمل
النهار ، أدرك أي شقاء وتعب وهموم ستعرض لها المرأة المرشحة .

أنا لا أريد أن أذكر الناس بما جرى في الانتخابات التكميلية سنة ١٩٥٧ في
مراكز اقتراع النساء في دمشق — من شدة شعور بعضهن لبعض واتهام بعض المتحسسات
لأحد المرشحين ، الكرايم السيدات بتهم تأفف من سماعها المروءات ، وما كان
من هجوم بعضهن على بعض وضربهن بالاحذية ، والاستنجد بالشرطة ، مما جعل
المتحسسات لا اشتغال المرأة عندنا بالسياسة يندمون على موقفهم — أنا لا أريد أن
أذكر الناس بتفاصيل ما وقع ، ولكني أريد أن أذكر السيدات اللاتي يحسبن
التيابة أمراً هيناً ، بأن الحسك بالاشتغال الشاقة أهون مما يجب على المرشح أن
يقوم به من استرضاء خواطر الناخبين وتردد عليهم وتواف لهم ، فهل تتحمل طبيعة
المرأة هذا ؟ أم نحسب أن مجرد ترشيحها نفسها كاف لنجاحها ؟

ثم ماذا نفعل بالأُمومة ؟ هل نحرّم التائبنة أن تكون أما ؟ وذلك ظلم
لفطرتها وغريزتها وظلم للمجتمع نفسه ، أم نسمح لها بذلك على أن تنقطع عن

عملها النيابي مدة ثلاثة أشهر كما تفعل المدرسات والموظفات ؟ وهل نسمح لها أن تنقطع أيام « الوحمة » وقد تمتد شهرين فأكثر ، وطبيعة المرأة في تلك الأيام طبيعة غير هادئة ولا هائلة ، بل تكون عصبية المزاج ، نكرة كل شيء ؟ فماذا بقي لها بعد ذلك من أيام العمل الخاصة وقد نكون الدورة البرلمانية خلال هذه الأشهر التي تنقطع فيها عن العمل الخارجي ؟

أنا لا أفهم ما هي الفائدة التي تجنيها الأمة من نجاح بضعة مرشحات في النيابة ؟ أيفعلن ما لا يستطيع الرجال أن يفعلوه ؟ أمحللن من المشاكل ما يعجز الرجال عن حلها ؟ الأجل أن يطالبن بحقوقهن ؟ إن كانت حقوقا كفلها الإسلام فكل رجل مطالب بالدفاع عنها ، وإن كانت حقوقا لا يقرها الإسلام ، فلن تستجيب الأمة لهن وهي تحترم دينها وعقائدها .

يقولون : إن الفائدة من ذلك إثبات كرامة المرأة وشعور المرأة بانسانيتها !..

ونحن نسأل : هل إذا منعن من ذلك كان دليلا على أن لا كرامة لهن ولا إنسانية ؟..

أفليس في قوانيننا القائمة مواطنون منهم القانون من الاشتغال بالسياسة ، كأفراد الجيش مثلا ؟ فهل يعني منعهم من حق الاشتغال بالسياسة أنهم دون المواطنين كرامة وإنسانية ؟

أليست قوانيننا تمنع الموظف من الاشتغال بالتجارة ؟ فهل يعني ذلك أنه فاقد الأهلية أو ناقصها ؟

إن مصلحة الأمة قد تقتضي تخصيص فئات منها بعمل لا تؤول غيرهم ، وليس في ذلك غض من كرامتها ، وانتقاص من حقوقها ، فلماذا لا يكون عدم السماح للمرأة بالاشتغال بالسياسة هو من قبيل المصالح التي تقتضيها سعادة الأمة كما تقتضي

تفرغ الجندي لحراسة الوطن دون اشتغاله بالسياسة ؟ وهل تفرغ الأمم لواجب
الأمومة أقل خطراً في المجتمع من تفرغ الجندي للحراسة ، وتفرغ الموظف
للادارة دون التجارة ؟

كلمة صريحة :

لنكن صريحين في معالجة هذا الموضوع ، فأنا لا يخيفني أن أتهم بالجهل
والرجعية وعداوة المرأة بقدر ما يهمني أن أذكر آرائي بكل حرية وأن أنبه
أمتي إلى الأخطاء .

لقد وفدت إلينا عدوى اشتغال المرأة بالسياسة من الغرب ، ومع أن الغرب
لم يعط هذا الحق للمرأة إلا بعد مئات من السنين من نهضته ، نحب أن نتساءل :
ماذا كانت نتيجة هذه التجربة عند الغربيين ؟

إن أول شيء يبدو المتتبع هذه القضية تناقص عدد النائبات سنة عن سنة ،
ومعنى ذلك أن الغربي بدأ يشعر بعد التجربة أن إعطاء المرأة حق الاشتغال
بالسياسة لا فائدة منه إن لم يكن قد عمل على تفكيك الأسرة ، أو أن المرأة
نفسها أصبحت عازفة عن الاشتغال بالسياسة والنيابة عن الشعب .

وثاني الملاحظات - وقد زرت أوروبا أربع مرات أقمت في بعض بلادها بضعة
شهور - أنني لم أحس أبداً بأثر المرأة الغربية في السياسة عندهم بوجه عام ، وفي
الجالس النيابية بوجه خاص ، ولقد زرت مرة مجلس العموم البريطاني وحضرت
جلسة طويلة من جلساته ، فلم أشاهد نائبة واحدة من نائباته ، بل كن كلهن
غائبات ! .

وثالث الملاحظات ، أن المرأة السوفيسية ما تزال حتى الآن ترفض

باختيارها أن تمارس حقها السياسي ، وفي كل مرة تستفتى في هذا الموضوع يكون جواب ٩٥٪ منهم رفض الاشتغال بالسياسة ، هذا مع العلم بأن سويسرا من أرقى بلاد العالم الحديث ، ونساءها لا يتهمن بالجود والرجعية والرضى بالقيود والاغلال ! كما يحلو لبعض المتعذرات عندنا أن يتهمن زميلاتهن اللاتي يعلنن عن رفضهن للاشتغال بالسياسة ...

ولذلك فاني أعلن بكل صراحة ان اشتغال المرأة بالسياسة بقف الإسلام منه موقف النفور والشديد إن لم أقل موقف التحريم — لا لعدم أهلية المرأة لذلك — بل للأضرار الاجتماعية التي تلتأ عنه ، وللمخالفات الصريحة لأداب الإسلام وأخلاقه ، وللجناية البالغة على سلامة الأسرة ونماسكها ، وانصراف المرأة عن معالجة شؤونها بكل هدوء وطمأنينة .

في نطاق الحقوق الاجتماعية

١ — التعليم

كانت المرأة عندنا في العصور الأخيرة محرومة من التعليم ، مع ان الاسلام يحث على العلم ويرغب فيه الرجال والنساء على السواء ، وليس فيه نص واحد صريح يحرم على المرأة أن تتعلم ، وقد قلت إن في تاريخنا مئات العالمات والأديبات والمحدثات ممن شهن بذلك ودونت سيرتهن في كتب التراجم .

ونحضر في الآ سيرة فاطمة بنت الشيخ علاء الدين السمرقندي الفقيه الحنفي الكبير صاحب تحفة الفقهاء (المتوفى عام ٥٣٩ هـ) فقد كانت فقيهة جلية ، تزوجها قاضيها الشيخ علاء الدين الكاساني (المتوفى ٥٨٧ هـ) صاحب البدائع الذي بسط فيه كتاب شيخه السمرقندي حتى قيل عنه : شرح تحفته وزوجه ابنته ، وكانت

فاطمة من بجلالتها في الفقه أن كان زوجها يخطئ فترده إلى الصواب ، وكانت الفتوى تأتي فتخرج وعليها خطها وخط أبيها ، فلما تزوجت بصاحب البدائع كانت الفتوى تخرج وعليها خطها وخط أبيها وخط زوجها .

وبما لا ريب فيه أن لجل المرأة المسلمة في العصور الأخيرة أثراً في تأخر المسلمين ، فالامهات الجاهلات ينتجبن أبناء جاهلين خاملين .

لذلك كان من النهضة المحمودة أن يفتح للفتاة باب التعليم ، وأن تكثر فينا الزوجات المتعلقات والأمهات المتعلقات .

وكل ما نلاحظه على تعليم الفتاة أنها كانت تدرس نفس المناهج والدروس التي يدرسها الفتى ، وهذا خطأ بالغ ، فإن الفتاة تحتاج في حياتها العملية بعد التخرج إلى ما لا يحتاج إليه الفتى ، فهي مهينة بفطرتها وخلقتها لتكون زوجة وأماً ، ومن ثم فمن الواجب أن تتعلم ما يفيدها في حياتها المقبلة ، وقد انشأت في البلاد مدارس لتعليم الفنون النسوية ، ومن الخير أن تكثر مثل هذه المدارس وأن تطعم مناهج الدراسة للبنات بقسط اكبر من أصول التربية المنزلية لتكون لها من الخبرة ما يساعدها على النجاح في حياتها المرتقبة .

٢- -توظيف المرأة

قلت فيما سبق إن الإسلام نص بصراحة على منع تولي المرأة رئاسة الدولة وبينت الحكمة في ذلك ، ثم قلت ويلحق برئاسة الدولة كل ما كان بمعناها في تحمل المسؤوليات الخطيرة .

أما سائر الوظائف الأخرى فليس في الإسلام ما يمنع المرأة من توليها لشكها أهليتها ، ولكن يجب أن يتم ذلك وفق مبادئ الإسلام وأخلاقه .

فلا يصح أن تكون الوظيفة معطلة لعمل الأم في بيتها وإشرافها على شؤون بيتها .

ولا يصح أن تختلط الموظفة بالرجال وتبدي من جسمها ما لا يجوز كشفه ولا يصح أن تكون الموظفة في غرفة واحدة مع موظف أو أكثر من الرجال لئلا تم الخلوة التي يحذر منها الشارع أشد تحذير .

هذا من الناحية الشرعية ، أما من الوجهة الاجتماعية فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن توظيف المرأة في وظائف الدولة يراحم الرجال في ميدان عملهم الطبيعي ، ومن المشاهد أنه في الوقت الذي تزدهم فيه دوائر الحكومة عند فائز بالموظفات ، ترى العديد من المتعلمين حملة الشهادات العليا يتسكعون في الطرقات ، أو يملأون المقاهي جالسين طيلة النهار إذ لا يجدون لهم عملاً في دوائر الحكومة .

إن توظيف المرأة بدلاً من الرجل عمل لا يبرره المصلحة ، فلو كنا نشكو قلة الأكفاء من الرجال لملء وظائف الدولة لجاز أن يبرر ذلك توظيف المرأة ، أما أن نخرج المرأة من بيتها ونأتي بها إلى دواوين الدولة ، ثم نطرد الشاب من مكانه الطبيعي في دواوين الدولة ، ونرده إلى البيت أو المقهى أو الشارع . فهذا قلب للأوضاع ، وإفساد للمجتمع ، وسير بقافلة البلاد إلى طريق الفوضى والاضطرابات .

ومن الملاحظ أن بعض دواوين الدولة عندما تكاد تكون كلها من النساء وحسبك أن تقف على بابها عند انتهاء الدوام الرسمي ، ثم تنظر أفواج الفتيات وهن خارجات من وظائفهن ، يروعك ما ترى وما تشهد .

وقد أصبح من المؤكد أن المرأة في الوظيفة لا تكاد تؤدي نصف عمل الرجل ، وقد أذاع بذلك بياناً رئيس دائرة موظفي الدولة في مصر في العام

الماضي ، وفيه يؤكد هذه الحقيقة ، وقد تأكد أيضاً أن الوظيفة إن اجتمعت
بوظيفة مثلها أمضت كثيراً من الوقت في كلام عاطفي لا علاقة له بالوظيفة
ولا تمت إلى مصلحة البلاد بسبب .

ومن هذا عدلت كثير من الدوائر عندنا عن توظيف المرأة بعد أن كانت
تشجع على ذلك . فهنا مؤسسة من أهم مؤسسات الدولة فائدة ، قد أوقفت منذ
سنوات توظيف فتيات عندها بعدما ثبت لها أن الرجل أكثر إنتاجاً .

وقد امتنعت وزارة الخارجية في عهد الوحدة من توظيف النساء في دوائرها
بعد ما ثبت لها أن لافائدة من ذلك للدولة سوى لانفاق الاموال وضياع
الأوقات سدى .

وإذا أضفنا إلى ذلك ما ينشأ من العلاقات العاطفية بين الفتاة الموظفة وبين
الرجل الموظف الذي يكون معها في غرفة واحدة ، وقد يكون متزوجاً أو أباً
لعدة أولاد . وقد كثرت الشكوى من ذلك على صفحات الصحف ، إذا أضفنا
هذا إلى ما سبق أيقنا أنه لا داعي للاكتثار من توظيف النساء في دوائر الدولة
إلا تقليد الغربيين ، ومحاولة إثبات تقدمنا وتطورنا بما يرفع من شأننا في نظرهم !..
والواقع أن هذا التفكير ساذج يدعو إلى الاستغراب الشديد ،
ففي الأمة واحترام الدول لها لا يكون بطرد الشبان من وظائف الدولة ،
وإحلال الفتيات محلهم ، وإنما يكون بتبليغ ما تصل إليه الأمة من وعي ، وما
تتصف به من نشاط وما تطمح إليه من آمال ، وما غللكه من قوة . . فهل
يؤدي إلى هذا كله توظيف النساء في مؤسسات الدولة ؟

هذا سؤال نحيله إلى المتحمسين لتوظيف السيدات والفتيات منهن خاصة ، من
رؤساء بعض المؤسسات الحكومية ؟

إن المرأة تستطيع أن تفيد كثيراً في بعض مؤسسات الدولة ، كالمستشفيات ومدارس الأطفال ، والمدارس الإعدادية والثانوية للبنات ، وفي مختلف نواحي النشاط الاجتماعي الذي تنجح فيه المرأة نجاحاً كبيراً ، وهذا ما يدعونا إلى الإجابة بالمسؤولين أن لا يفتحوا باب التوظيف للمرأة على مصراعيه ، بل يقتصروا فيه على ما لا يتنجح فيه إلا المرأة أو ما تنجح فيه أكثر من الرجل . وهذا ميدان واسع نستطيع أن نستفيد فيه من مواهب المرأة وخصائصها التي خصها الله بها .

٣ — سفل المرأة

لا ينازع أحد يفقه أحكام الاسلام في أن عقود المرأة وقصراتها التجارية صحيحة منعقدة لا تتوقف على إجازة أحد من ولي أو زوج ، وقد قدمنا ذلك في أول هذه الابحاث .

ولا ينازع أحد في أن المرأة إذا لم نجد من يعمل لها من زوج أو أقرباء ، ولم يقيم بيت المال بواجبه نحوها أنه يجوز لها أن تعمل لكسب قوتها . حتى إن الأب الذي يكلف بالانفاق على ابنته حتى تتزوج ، لو رضى بأن تعمل بنته عملاً تكسب منه كالحياطة مثلاً سقطت نفقتها عنه ، وأصبحت هي مسؤولة عن نفسها .

قال ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار (٦٧١/٢) :

قال الحير الرملي لو استغنت الانثى بنحو خياطة وغزل يجب ان تكون نفقتها في كسبها كما هو ظاهر ، ولا نقول : تجب (أي النفقة) على الأب مع ذلك إلا إذا كان لا يكفيها فتجب على الأب كفايتها بدفع القدر المعجوز عنه ، ولم أره لأصحابنا ، ولا ينافيه قولهم بخلاف الانثى لأن المنوع إيجارها ، ولا

يلزم منه عدم الزامها بحرفة تعلمها ^ا هـ . أي إن الممنوع إيجارها للخدمة ونحوها بما فيه تسليمها للمستأجر ، بدليل قولهم لأن المستأجر يخلو بها ، وهذا لا يجوز في الشرع ، وعليه فله دفعها لامرأة تعلمها حرفة كتطريز وخياطة مثلاً .

فنحن لا نتكلم الآن فيمن نضطرها بحالتها المادية للعمل خارج بيتها ، فذلك جائز قطعاً بشرط المحافظة على آداب الاسلام في ذلك كأن لا تخلو بالرجال ، وأن لا تبدي زينتها لهم وأن لا نطمعهم في نفسها بمسول القول أو مشيئة التصرف .

وإنما نتكلم في اشتغال المرأة بوجه عام وتركها بيتها وأولادها إن كانت أمّاً ، أو تركها البيت إن كانت فتاة ، مع وجود من يتكفل بالاتفاق عليها ، وصيانتها عن ذل الحاجة في العمل وإرهاقه ومشقاته .

هنالك فلسفتان في هذا الموضوع ولكل منها آثارها الواضحة في المجتمع :

١ - فلسفة الاسلام ، في أن البنت والمرأة بوجه عام لا يصح أن تكلف بالعمل لتتفق على نفسها ، بل على أبيها أو زوجها أو أخيها مثلاً أن يقوم بالاتفاق عليها ، لتتفرغ لحياة الزوجية والامومة ، وآثار ذلك جليلة واضحة في انتظام شؤون البيت ، والإشراف على تربية الأولاد ، وصيانة المرأة من عبث الرجال وإغرائهم وكيدهم ، لتظل لها سمعتها الكريمة النظيفة في المجتمع .

٢ - فلسفة الغربيين ، في أن البنت متى بلغت سنّاً معينة - وهو في الغالب سبعة عشر عاماً - لا يجب على أبيها أو أقرانها الإنفاق عليها ، بل يجب عليها أن تفتش عن عمل لها تعيش منه وتدخر ما تقدمه بائنة (دوحطة) لزوجها المرتقب . فإذا تزوجت كان عليها أن تسهم مع زوجها في نفقات البيت والأولاد ، فإذا شاخت - وكانت لا تزال قادوة على الكسب - وجب عليها أن تستمر في العمل لكسب قوتها ، ولو كان ابنها من أغنى الناس .

وآثار هذه الفلسفة واضحة كما شاهدناها باعيننا في ديار الغرب ، وكما قرأنا عنها في كتابات المفكرين الغربيين ، وفي صرخات المرأة الغربية أخيراً . كما ترى في الملاحق .

إن أهم آثار هذه الفلسفة المادية أنها خالية من كل تقدير لمسألة المرأة الخطيرة في الحياة ، وأنها تلقى بما في انون شهوات الرجال وشرهم الجنسي لقاء لقمة العيش ، وأنها تزهق المرأة من أمرها عسراً فوق إرهاقها الطبيعي بالحمل والولادة ، وأنها تؤدي إلى تفكك الأسرة وتشتت شملها ، ونشوء الأولاد بعيدين عن مراقبة آبائهم وأمهاتهم .

إن كثيرين عندنا - رغبة في مسايرة الحضارة الغربية في كل شيء - ينادون بوجوب فتح باب العمل للمرأة كالرجل سواء بسواء ، وهم يغالطون أنفسهم حين يزعمون أن مساواة المرأة بالرجل لا تتم إلا بهذا ، وأن سر قوة الغربيين في أن المرأة عندهم تكافح في سبيل الحياة بجانب الرجل ، وتعمل من المسؤوليات مثل ما يعمل .

ولقد ناقشتني فتاة جامعية مرة في هذا الموضوع ، وكانت تشتغل ضاربة على الآلة الكاتبة في محل تجاري إلى جانب دراستها الجامعية ، وهي غير محتاجة إلى العمل ، ولكنها قالت : أنا لما أعمل لأشعر بانسانيتي ! فأجبتها بأن العمل وعدمه لا علاقة له بشعور الإنسان بانسانيته ، فكثير من الذين يشتغلون لا يشعرون أبداً بانسانيتهم ، وكثير من الذين لا يعملون بأيديهم ، ولكنهم يعملون بجهودهم الفكرية وغيرها هم أكثر الناس شعوراً بانسانيتهم وتقديراً لها .

وضربت لها مثلاً بالجندي والموظف ، فكل منهما ممنوع بحسب القوانين المرعية في أكثر بلاد العالم من التجارة والكسب بأيديهم ، وذلك ليتفرغوا

لاداء وسالة اجتماعية هي أكثر فائدة للمجتمع من اشتغالهم بأيديهم ، فهل يعتبر منهم من التجارة والعمل امتناناً لانسانيتهم ؟ وهل يشعر الموظف من رئيس الجمهورية حتى أصغر موظف في الدولة أنه فاقد لانسانيته حين يكون في غرفته مكباً على اوراق بين يديه يدرسها ويوقع عليها ؟

قالت : أنا لا أريد أن أكون عالة على أبي ، بل أريد أن آكل من كد يميني وعرق جبينني .

قلت لها : ليس الموظف ولا الجندي اللذان يقبضان رواتبهما من خزينة الدولة أول كل شهر ، يشعران بانهما عالة على الدولة ، بل يقبضان رواتبهما بكل كرامة واعتزاز ، لأنهما يؤديان واجباً اجتماعياً نبيلاً ، وأنت حين تكونين في بيت أهلك قبل الزواج ، إنما تتمرسين على شؤون البيت وأعماله وإدارته بعد الزواج ، فأنت في عمل اجتماعي نبيل ، أنت في مدرسة تعلمين فيها الحياة البيقية عملياً من اساتذة مخلصين لك وهم أبوك وأمك ، ومتى كانت البنت التي تنفرغ للدراسة تفعل من أن تأكل في بيت أبيها ؟ ثم اذا تزوجت بعد ذلك تبدأين بالعمل فوراً ، وهو عمل يستغرق وقتك كله ، فهل أنت حينئذ تكونين عالة على زوجك ؟ أم إنك ستقومين بأعمال مرهقة قد تكون أكثر إرهاقاً من عمل زوجك خارج البيت ؟ هل ستتركين العمل في البيت لتعملي خارجه ؟ أم تقومين بالعملين معا ؟ ان ترك عملك في البيت لتعملي خارجه إخلال بنواميس الحياة وخيانة للامانة التي أوكلها الله اليك ، وفي قيامك بالعملين معا إرهاق لجسمك لا تحمليه ولا تقدرين عليه ، وهو ظلم منك لنفسك ما بعده ظلم ، فالاسلام حين أراد منك أن تنفرغي للأسومة وأعبائها ، وألزم زوجك أو وليك بالانفاق عليك إنما صانك عن الابتدال . وكفاك مشقة العمل فوق عملك المرهق ، فهل انقلبت العناية بك في نظرك إلى احتقار وأزدراء ؟

إن الرغبة المتفشية الآن عندنا في اشتغال المرأة خارج البيت ، هو تقليد غربي بحت ، وعلى المرأة أن تتحمل كل ما تحمّله المرأة الغربية في هذا السبيل ، وعليها أن تقبل بكل نتائج الفلسفة الغربية في هذا الموضوع ، فعليها أن تتكفل بنفقات حياتها ودراستها منذ تجاوز الخامسة عشرة أو السادسة عشرة ، وعليها أن تعمل كثيراً لتدخر ما تقدمه لمن ترغب في الاقتان به من مال يرضيه ، وعليها أن تشارك الزوج بعد ذلك في نفقاتها ونفقات بيتها وأولادها ، وعليها أن تستمر في العمل لكسب قوتها حتى تبلغ الستين من عمرها إذا كانت هنالك أنظمة للتكافل الاجتماعي تكفل معونة الإنسان بعد بلوغه سن الستين ، وإلا فعليها أن تستمر في العمل حتى تلقى ربحاً ، ولا يحق لها أن تطالب أباً ولا أخاً بأي معونة . . وعليها أن تفتش عن عمل لها أينما كان ، وكيفما كان : في دوائر الحكومة ، في الشركات ، في المكاتب التجارية ، في المخازن الكبرى بائعة أو محاسبة ، في بيع الجرائد ، في تنظيف الشوارع ، في مسح الاحذية ، في جمع القمامة (الزباله) في قطع تذاكر الركاب في السكك الحديدية أو سيارات النقل الكبرى ، في تنظيف المحطات ، في تنظيف المراحيض العامة ، في حراسة الابنية الكبيرة في أخريات الليل ، في قيادة سيارات التاكسي (السيارات العمومية) في حمل الاثقال ، في صناعة الصلب والحديد ، في حمل الصناديق الثقيلة في المعامل ، في كل ما يشتغل فيه الرجل ويقوم به من أعمال .

وهذه أعمال رأينا المرأة الغربية تقوم بها في جميع بلاد أوروبا وفي بلاد الاتحاد السوفياتي .

فإذا كانت المرأة الآن ترغب في العمل خارج بيتها ، ولا تتعرض إلا لأعمال سهلة لا مشقة فيها ، فإنها يجب أن تنتظر الأعمال الشاقة المرهقة كالمرأة الغربية ، فالأمر يجر بعضه إلى بعض ، ومساواة المرأة بالرجل من شأنها أن تجعلها تقوم بكل ما يقوم به .

تفكك الأسرة نتيجة استغلال المرأة

وأهم ما في الأمر من خطورة أن فسح المجال أمام المرأة للعمل خارج البيت سيغيرها أول الأمر ، إذ تجد فيه حرية أوسع من حريتها في بيتها ، ثم ما تلبث أن تجد نفسها متورطة في أعمال لا تستطيع الشكوى منها ، وآخر ما ينشأ عن ذلك من أخطاء ، تفكك الأسرة وتشتت الأطفال ، وهذا من أكبر العوامل في انحلال المجتمع وانهاره .

شكوى الغربيين ونزصرهم

ولا تظن أن الغربيين راضون بما انتهت إليه حالة الأمرة وحالة المرأة بعد نزولها إلى ميدان العمل ، فقد بدأ المفكرون منهم منذ أواخر القرن الماضي بشكوى من ذلك ، وينذرون بالأخطاء الناشئة عنها ، ويعلنون عن قرب انهيار حضارتهم نتيجة لذلك .

ونحن نذكر شيئاً من أقوالهم في ذلك :

يقول العالم الشهير (أجوست كونت) مؤسس علم الاجتماع الحديث في كتابه (النظام السياسي) :

« لو قال النساء يوماً من الأيام هذه المساواة المادية التي يتطلبها لمن الذين يزعمون الدفاع عنهن بغير رضائهن ، فإن ضمائمهن الاجتماعية تفسد على قدر ما تفسد حالتهم الأدبية ، لأنهن في تلك الحالة سيكونن خاضعات في أغلب الصنائع لمزاحمة يومية قوية ، بحيث لا يمكنهن القيام بها كما أنه في الوقت نفسه تتكدر المنابع الأصلية للمحبة المتبادلة » (١) .

ولما كتبت مدام (هيركور) الشهيرة بالمدافعة عن حقوق النساء إلى الفيلسوف الاشتراكي المشهور (برودون) نسأله رأيه في مسألة النساء أجابها كما يقول في كتابه (ابتكار النظام) بأن هذه الجهود المبذولة من النساء لا تدل إلا على علة أصابت جنسهن ، وهي تبرهن على عدم استعدادهن لتقدير قوة أنفسهن وسياسة أمورهن بذاتهن .

وبعد أن برهن على ذلك بالأدلة العلمية قال : إن حالة المرأة في الهيئة الاجتماعية إذا جرت على النسق الذي تريدينه كما هو حالة الرجل فيكون أمرها انتهى فإنما تصبح مستعبدة مملوكة ^(١١) .

ويقول الفيلسوف الاقتصادي «جول سيون» في مجلة المجلات (المجلد ١٧) :

«النساء قد صرن الآن نساءات وطباعات الخ الخ وقد استخدمتهن الحكومة في معاملها ، وبهذا فقد اكتسبن بضعة دربهات ، ولكنهن في مقابل ذلك قد قوضن دعائم أمرهن تقويضاً ، نعم إن الرجل صار يستفيد من كسب امرأته ، ولكن بإزاء ذلك قل كسبه لمزاحمتها له في عملة » ثم قال :

« وهناك نساء أرقى من هؤلاء يشتغلن بمسك الدفاتر ، وفي محلات التجارات ، ويستخدمن في الحكومة في وظيفة التعليم ، ويدين عدد عديدات في التلغرافات والبهوسطات (هكذا) والسكك الحديدية وبنك فرنسا والكريدي ليونيه ، ولكن هذه الوظائف قد سلختهن من أمرهن سلخاً ^(١٢) .

ويقول أيضاً (أجوست كونت) في كتابه السابق :

(١) أيضاً : ٦٠٥ / ٨ - ٦٠٦

(٢) المصدر السابق : ٦٠٦ / ٨

« يجب أن يفذي الرجل المرأة : هذا هو القانون الطبيعي لنوعنا الانساني ، وهو قانون يلائم الحياة الأصلية المنزلية للجنس المحب (النساء) وهذا الاجبار (اجبار الرجل على تغذية المرأة) يشبه ذلك الاجبار الذي يقضي على الطبقة العاملة من الناس بأن تفذي الطبقة المفكرة منهم ، فستطيع هذه أن تنفرغ باستعداد تام لأداء وظيفتها الأصلية ، غير أن واجبات الجنس العامل من الجهة المادية (الرجل) نحو الجنس المحب (المرأة) هي أقدم من تلك تبعاً لكون الوظيفة النسوية تقتضي الحياة المنزلية ، ولكن بالنسبة للمفكرين فإن هذا الاجبار يكون تضامناً فقط بخلافه بالنسبة إلى النساء فإنه ذاتي . »

ثم يقول :

« وفي حالة عدم وجود زوج ولا أقارب (المرأة) يجب على الهيئة الاجتماعية أن تضمن حياة كل امرأة ، إما في مقابل عدم استقلالها الذي لا يمكنها أن تتجنبه ، وإما على الخصوص بالنسبة إلى وظيفتها الأدبية الضرورية ، واليك في هذا الموضوع المسمى الحديثي للرفي الانساني : يجب أن تكون الحياة النسوية منزلية على قدر الامكان ، ويجب تخليصها من كل عمل خارجي يمكنها على ما يرام أن تحقق وظيفتها الحيوية^(١) . »

وينول (جيوم فريرو) البعثة الشهير في أحوال الانسان وتطوراته في (مجلة المجلات ، المجلد : ١٨) .

« يوجد في اوروبا كثير من النساء اللواتي يتعاطين أشغال الرجال ، ويتجنبن بذلك إلى ترك الزواج بالمرأة ، وأولاء يصع تسميتهن بالجنس الثالث ، أي انهن لسن رجال ولا نساء . »

ثم قال : وقد ابتدأ علماء العمران يشعرون بوحاجة عاقبة هذا الأمر المنافي للسنن الطبيعية ، فإن هاته النسوة يزاحمن للرجال صار بعضهم عالة على المجتمع لا يجدن ما يستغلن به ، ولو قادى الحال على هذا المنوال لنشأ منه خلل اجتماعي عظيم الشأن^(١) .

ويقول (جول سيمون) :

« يجب أن تبقى المرأة امرأة .. فإنها بهذه الصفة تستطيع أن تجد سعادتها وأن تنمي لسواها ، فتصلح حال النساء ولكن لا تغيرها ، ولنحذر من قلبين رجلاً ، لأنهن بذلك يفقدن خيراً كثيراً ونفقد نحن كل شيء » ، فإن الطبيعة قد أنقنت كل ماضيتها ، فلندرسها ولنسج في تحسينها ، ولنخش كل ما يبعد عن قوانينها وأمثالها^(٢) .

ونقول الكاتبة الشهيرة (أني رورد) في مقالة نشرتها في جريدة (الاستون ميل) في عدد ١٠ مايو ١٩٠١ :

« لأن يشتغل بناتنا في البيوت خوادم أو كالحوادم خير وأخف بلاء من اشتغالهن في المعامل ، حيث تصبغ البنت ملوثة بأدران تذهب برونق حياتها إلى الأبد ، ألا ليت بلاد كبلاد المسلمين ، فيها الحشمة ، العفاف والطهارة وراء الحادمة والرقيق ينتميان بأرغد عيش ويعاملان كما يعامل أولاد البيت ، ولا تنس الأعراض بسوء . نعم إنه أمار على بلاد الانجليز أن تجعل بناتها مثلاً للزائل بكثرة مخالطة الرجال . فما بالنا لانسعى وراء ما يجعل البنت تعمل بما يوافق فطرتها الطبيعية من القيام في البيت وترك أعمال الرجال للرجال سلامة

(١) أيضاً : ٦١٦/٨

(٢) أيضاً : ٦١٦/٨

لشرفها؟^(١) .

ويقول جول سيون في مجلة المجلات الفرنسية :

« المرأة التي تشتغل خارج بيتها تؤدي عمل عامل بسيط ولكنها لا تؤدي عمل امرأة^(٢) » .

هذا ما كان من الغربيين منذ أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، ثم استندت حالة الأسرة سوءاً نتيجة كثرة اشتغال النساء خارج بيوتهن .

وإننا لنذكر أن هتلر في أواخر أيامه قد بدأ يمنع الجوائز لكل امرأة تتوك عملها خارج البيت وتعود إلى بيتها ، وكذلك فعل موسوليني يومئذ .

وقد كثرت في الآونة الأخيرة شكاوى المفكرين الغربيين من انحلال الأسرة عندهم ، وكثرت أبحاثهم لحل هذه المشكلة وبكادون يجمعون على أنه ليس هنالك من سبب لتفكك الأسرة إلا هجر المرأة بيتها لتعمل خارجه .

قال الفيلسوف المعاصر « برتراند رسل » :

« إن الأسرة انحلت باستخدام المرأة في الأعمال العامة ، وأظهر الاختيار أن المرأة تنمرد على تقاليد الأخلاق المألوفة ، وتأبى أن تظل أمانة لرجل واحد إذا تحررت اقتصادياً^(٣) » .

حين كنت في لندن عام ١٩٥٦ سألني أحد الأساتذة الانجليز : ماهو موقف الاسلام من الحضارة الغربية ؟

(١) مجلة المنار للسيد رشيد رضا رحمه الله : المجلد الرابع من ٤٨٦

(٢) الاسلام وروح الدنية للشبح مصطفى الفلايبي من ١٩٩ الطبعة الجديدة

(٣) الاسلام والحضارة الغربية لكردي علي : ٩٢/٢

فأجبت : تأخراً أحسن ما فيها ونترك أسوأ ما فيها .

قال : إن هذا غير ممكن ، فالخضارة لا تتجزأ ، وسأضرب لك مثلاً : إننا في أوروبا منذ بدأ عندما عصر التصنيع بدأ تفكك الأسرة ، لأن المراتع صارت تشتغل في المعامل ، وهذا أمر لا بد منه ومن هنا تفككت الأسرة .

فأجبت بأن تفكك الأسرة عندكم ليس راجعاً في رأيي إلى التصنيع ، بل ناشئ من اخراج المرأة من بيتها ، وأنتم الغربيون أخرجتموها لبايعتين : الأولى نفسها وهو رغبتكم في أن تروا المرأة بجانبكم في كل مكان . . في الترام ، وفي الطريق ، وفي المتجر ، وفي المطعم ، وفي المكتب في «واوين الدولة» ، والثاني مادي أثنى وهو أنكم لا تريدون أن تحملوا نفقات المراتع من بنت أو زوجة أو أم ، فأجبرتموها على العمل لتعيل نفسها بنفسها ، فاضطرت لمغادرة البيت ، ومن هنا تفككت الأسرة عندكم .

قال : وأنتم ماذا تفعلون في مثل هذه المشكلة ؟

قلت : إن نظام النفقات في الاسلام يجبر الأب على الاتفاق على بنته حتى تتزوج ، فإذا تزوجت كانت نفقتها ونفقة اولادها على الزوج وحده ، فإذا مات زوجها ولم يكن لها مال ولا أب ، فنفقتها على والدها وهكذا . . إنها لا تجد نفسها في فترة من فترات حياتها في الغالب محتاجة إلى أن تدخل المعمل لتأكل وتعيش . .

وهنا قال صاحبي متعجباً : نحن الغربيين لا نستطيع أن نتعمّل مثل هذه التضيّعات !

واذكر انما حين كنا على ظهر الباخرة من ميناء دوفر باتجاهاترا إلى ميناء أوسن في بلجيكا في تلك الرحلة العلمية ، التقينا بفتاة ايطالية تدرس الحقوق في جامعة أكسفورد . وتحدثنا عن المرأة المسلمة وكيف تعيش وما هي حقوقها في الاسلام ، وكيف

وقر الاسلام لها كل مظاهر الاحترام حين أعفاها من مؤنة العمل لتعيش ، بل جعلها تتفرغ لأداء رسالتها كزوجة وأم وربة بيت . . وبعد أن أفضنا في هذا الحديث وقارنا بين حال المرأة في الاسلام وبين حالها في الحضارة الغربية ، قالت الفتاة بكل بساطة ووضوح : لاني أغبط المرأة المسلمة وأغنى أن لو كنت مولودة في بلادكم ؟ وهذا اغتمت هذه الفرصة فقلت لها : هل ستحاولين أن تطهري إلى المرأة العربية المودة إلى البيت وأن يقوم الرجل بواجبه نحوها ؟ .

قالت : هيهات ! لقد فات الأوان ! إن المرأة الغربية بعد أن اعتادت حرية الخروج من البيت وغشيان المجتمعات ، يصعب عليها جداً أن تعناد حياة البيت بعد هذا ولو أنني اعتقد في ذلك سعادة لها لاتوازيها سعادة .

والواقع أن المجتمع الغربي يعاني من إهمال المرأة للبيت واستغلالها خارجيه ما ارتفعت منه الشكوى وما ظهر أثره الواضح في هذا الجيل الجديد الذي نشأ عندهم ويسى في ألمانيا (هالب شتارك) وفي غيرها (جيمس دين) هذا الجيل الهاخب القوضي الذي يطيل شعره ويطلق طيته ويلبس لباساً غريباً . ويعربد في الشوارع ، ويقلق الراحة العامة ، ويحطم الحانات والمقاهي . وهو الآن يشغل رجال الأمن وعلماء التربية والاجتماع . وقد أجمعت الآراء على أن سبب وجوده هو دخوله البيت من المرأة .

وقد بدأت المرأة الغربية أو بعض النساء هناك يطالبن بالعودة إلى البيت للتفرغ إلى اولادهن على أن يجبر الزوج أو الدولة على تأمين معيشتها ومعيشة اولادها .

فقد نشرت مجلة الأسبوع الألمانية ، وهي أكبر مجلة أسبوعية تصدر في مونيخ بألمانيا رسالة من سيدة ألمانية بتاريخ ١٩٥٩/٨/٢٩ نقول فيها : « وما يسمع الانسان ويقرأ كيف قضي على الزوجات والامهات اللاتي

يأمر من محلاً (مثلاً انهن لا يحصلن على الكفاية الخ) بفرض النظر عن النسبة القليلة اللواتي يأمرن محلاً حقيقياً حسب وظيقتن ، فقلائل تلك السيدات اللواتي يعملن من أجل حاجاتهن الكهالية . . إن أغلب النساء يعملن لأنهن يجب أن يعملن ، ولأن إيراد الرجل قليل لا يكفي حاجيات العائلة الضرورية . . أنا نفسي مثلاً يجب أن أرسل ولدي كل صباح من البيت حتى أستطيع الذهاب الى العمل ، لأن ما يكسبه زوجي للبيت لا يكفي لمعيشتنا .

إنني أرغب البقاء في منزلي ولكن طالما إن أعجوبة الاقتصاد الألماني الحديث ، لم تشمل كل طبقات الشعب فإن أمراً كهذا (العودة الى المنزل) مستحيل وبالأأسف .

ويجمع كل من زار الغرب من الشرقيين وبخاصة العرب المسلمين ، على أن المرأة هناك أصبحت في وضع مؤلم لانحسار عليه . وقد زرت أوروبا أربع مرات فما تأملت فيها شيء ، كما تأملت لشقاء المرأة الغربية وابتذالها في سبيل لقمة العيش أو رغبتها في أن تكون مثل الرجل تماماً ، وقد استطاع الرجل الغربي أن يستغل ضعف المرأة في هذه الناحية فسخرها الى أقصى الحدود في سبيل منافسة المادية وشهواته الجنسية ، قد تأكد لي بعد كل ما رأيته أن المرأة المسلمة على ما هي عليه اليوم أسعد حالاً وأكرم منزلة من المرأة الغربية .

وأريد على ذلك أن الذين يتحدثون بمظاهر حياة المرأة الغربية كما تبدو في السينما والتلفزيون والمجلات المصورة والحفلات العامة هم قصار النظر جداً ، ففي أوروبا كلها عشرات من النساء يحتلن مراكز مرموقة ؛ بينما تعيش عشرات ملايين النساء فيها في حياة شقية مضمية تشبه حياة الأرقاء ، وقد تأكد لي أيضاً أن هذه الحرية التي قالتها بالعمل خارج البيت وحضور الحفلات العامة وغيرها هي التي أوقعتها في رق من نوع جديد لم تعرفه المرأة في أمة حضارة من الحضارات السابقة .

يقول الأستاذ شفيق جبيري في كتابه « أرض السحر » :

« إن المرأة في أمريكا أخذت تخرج عن طبيعتها في مشاركتها الرجل في أعماله ، إن هذه المشاركة لا تلبث أن تضعف قواعد الحياة الاجتماعية ، فكيف تستطيع المرأة أن تعمل في النهار وأن تمنى بدارها وبأولادها في وقت واحد؟ فالمرأة الأميركية قد اشتطت في هذا السبيل اشتطاطاً قد يؤدي في عاقبة الأمر إلى شيء من التنازع بينها وبين الرجل »

وقد عقلت على ذلك السيدة سلمى الحفار الكزيري من زعميات الحركة النسائية في بلادنا وقد زارت أوروبا وأمريكا أكثر من مرة فقالت (في جريدة الأيام تاريخ ٣ ايلول (سبتمبر) ١٩٦٢) :

« يلاحظ الأدب الرحالة مثلاً الأميركيون أطفالهم منذ نعومة أظفارهم لحب الآلة والبطولة في ألعابهم ، كما يلاحظ أن النساء أصبحن يمارسن أعمال الرجال في مصانع السيارات ، وتنظيف الطرقات ، فيتألم لشقاء المرأة في صرف شبابها وعمرها في غير مايلتاسب مع الانوثة والطبيعة والمزاج ، ولقد أسعدني مقال الأستاذ جبيري لأنني عدت من رحلتي الولايات المتحدة منذ خمسة أعوام وأنا أرتي لحال المرأة التي جرفها تيار المساواة الانمهي ، فأصبحت شقية في كفاحها المر لكسب العيش ، وفقدت حتى حريتها ، هذه الحرية المطلقة التي سمعت طويلاً لتليها إذ أمست أسيرة الآلة والدقيقة ، لقد أصبح التراجع أمراً صعباً ، ومن المؤسف حقاً أن تفقد المرأة الغربية أعز وأسمى مامنيتها أيها الطبيعة . وأعني : أنوثتها ، ومن ثم سعادتها ، لأن العمل المستمر المضني قد أفقدها الجنات الصغيرة التي هي الملاجأ الطبيعي للمرأة والرجل على حد سواء والتي لا يمكن أن تتفتح براعمها ويفوح شذاها بغير المرأة الأم ورب البيت ، ففي الدور وبين أحضان الأسرة سعادة المجتمع ، الأفراد ، ومصدر الإلهام ، وينبوع الخير والإبداع » .

وخلاصة القول في هذا الموضوع أننا لابد لنا من أن نختار إحدى الفلسفتين :
فلسفة الإسلام الذي يصون كرامة المرأة ويفرغها لاداء رسالتها الاجتماعية
كزوجة وأم ، وفي سبيل ذلك يجب أن يتكفل المجتمع بضمان حاجاتها المعاشية ،
وذلك بالزام الزوج وأقربائها الاتفاق عليها وعلى أولادها ، وليس في ذلك
غشاضة عليها ، مادامت تفرغ لاثم عمل اجتماعي فيه سعادة الأثم ورفقها . أو
بين فلسفة الحضارة الغربية المادية التي ترهقها بمطالب الحياة وتجبرها على أن
تكسح وتعمل لتأمين معيشتها ، مع وظيفتها الطبيعية كزوجة وأم . وبذلك
تخسر نفسها وأولادها وتخسر المجتمع استقرار حياة الأسرة فيه وتماسكها
والعناية بها .

ونحن المسلمين نرأينا خيراً من فلسفة الإسلام ونظامه : ه أفعمكم
الجامعة يبنون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون ؟

٤ - اضطراط المرأة وأمره

هنا حقائق شرعية ينبغي أن نتذكرها في هذا الشأن :

١ - لا يجوز الإسلام أن يبيد المرأة من زينتها ولا من سائر جسمها إلا
وجها وكفيها من غير زينة ولا بهرجة ، فلا يجوز كشف الشعر والصدر والنحر
والساعدين مما تفعله كثير من فساتنا وبناتنا المتأثرات بالحضارة الغربية .

٢ - لا يجوز الإسلام أن تخلو المرأة برجل أجنبي عنها ولو كانت محتشمة
في لباسها ومظهرها . وفي ذلك بقاء الحديث الشريف : « ما خلا رجل بامرأة
إلا كان الشيطان ثالثهما » وهذا مشاهد معلوم مؤيد بالوقائع والحوادث المتعددة .

وعلى هذا فلا يجوز الإسلام أن نستقبل المرأة في بيتها رجلاً أجنبياً عنها أو
قريباً غير محرم لها مهما يكن صديقاً لزوجها أو الأسرة كما يقولون .

٣ - لا يجوز الاسلام أن تحتلط المرأة بالرجال في الحفلات العامة أو المنتديات ولو كانت محتشمة ، وإنما الذي يجوز الإسلام أن تجتمع المرأة مع الرجال في ثلاثة مواطن :

أ - مواطن العبادة . فيجوز أن تحضر صلاة الجمعة وصلاة الجماعة على أن يكون مكانها منفصلاً عن الرجال .

ب - في أماكن العلم . فيجوز أن تحضر المرأة مجالس العلم مع الرجال على أن تكون منفصلة عنهم أيضاً ، وأن تكون مرتدية اللباس الشرعي الذي لا يبيد غير وجهها وكفيها .

ج - في ميدان الجهاد حين يمان النفير العام ، فتتخرج للجهاد مع الرجال ، على أن تكون منفصلة عنهم ، لها مكانها الخاص وتجميعاتها الخاصة .

وفلسفة الاسلام في هذه الاحكام متمشية مع فلسفته الخاصة بالمرأة فهو يرى أن اكرامها يكون بالاعتراف بحقها التي تقتضيها اهليتها ، وبإبعادها عن مواطن الشبهاب ومزالق الشهوات حتى تكون لها سممتها العطرة كمنساة يتزاحم الشباب على الإقتران بها ، وكزوجة يتحدث الناس عن اخلاصها لزوجها واستقامتها ، وكأم تعرف كيف تفرس في نفوس ابنائها وبناتها معاني الشرف والفضيلة والكرامة والرجولة الكاملة أو الانوثة الفاضلة .

فكل ما يفوت على المرأة هذه الأجواء الكريمة يقصدها الاسلام عنها ، ولو كانت في ذاتها من أفضل النساء وأعظمهن ، فإن السنة السوء تتناول الصالحة والطالحة حين التعرض للشبهات ، والنفس أماراة بالسوء ، وطبيعة الرجل اذا التقت مع طبيعة المرأة كان منها ما يكون بين كل رجل وامرأة من الميل والأنس والاستراحة الى الحديث والكلام ، وبعض الشيء يجر إلى بعض ، وإغلاق باب الفتنة أو الشبهة أحزم وأحكم وأبعد عن الندامة في المستقبل .

هذا كله يتشدد الاسلام في منع اختلاط النساء بالرجال ، وقد قامت حضارته الزاهرة التي فاقت كل الحضارات في انسانيته ونبلها وسموها على الفصل بين الجنسين ، ولم يؤثر هذا الفصل على تقدم الأمة المسامة وقيامها بدورها الحضاري الخالد في التاريخ .

واليوم وقد امتدت البناعدوى عادات الغربيين في كل شيء ، بدأت مجتمعاتنا تفتح صدرها للاختلاط في الحفلات العامة ، وفي دور السينما وغيرها ، ثم امتدت إلى الحفلات الرسمية ، فبدأت الدعوات توجه الى الرجل وعقليته ، ومن المؤسف أن هذه العدوى اعتدت أخيراً على سفارات عربية اسلامية قتل دولاً عرفت في العالم كله بأنها دول اسلامية ، فكان على سفاراتها أن تراعي تمثيلها لأخلاق دولها وآداب دينها ، ولكنه التقليد الانعمى لما يشكو منه عقلاء الغربيين أنفسهم .

ومن الواجب أن نذكر هنا تأثير اختلاط المرأة كما نعرفه في أوروبا على حضارة الأمة ونهضتها ، وأثر ذلك في سقوط الحضارتين اليونانية والرومانية ، وفي سقوط الحضارة الغربية الحديثة .

فمن المعلوم تاريخياً أن من أكبر أسباب انهيار الحضارة اليونانية تبرج المرأة ومخالطتها للرجال ومبالغتها في الزينة والاختلاط .

ومثل ذلك حصل تماماً للرومانيين ، فقد كانت المرأة في أول حضارتهم مصنوعة من خشبة فاستطاعوا أن يفتحوا الفتوح ويوطدوا أركان امبراطوريتهم العظيمة ، فلما تبرجت المرأة وأصبحت ترقاد المنتديات والمجالس العامة وهي في أتم زينة وأبهى حلة فسدت أخلاق الرجال ، وضعفت ملكتهم الحربية وانهارت حضارتهم انهياراً مريعاً .

تقول دائرة معارف القرن التاسع عشر :

« كان النساء عند الرومانيين محبات للعمل مثل محبة الرجال له ، وكن يشتغلن في بيوتهن ، أما الأزواج والآباء فكانوا يقتحمون غمرات الحروب ، وكان أهم أعمال النساء بعد تديب المنزل الغزل وشغل الصوف » .

ثم دعاهم بعد ذلك داعي اللهو والترف إلى إخراج النساء من حدودهن ليحضرن معهم مجالس الأتس والطرب ، فخرجن كخروج الفؤاد من بين الأضالع ، فتسكن الرجل لمحض حظ نفسه من اتلاف أخلاقهن وتدنيس طهارتهن وهتك حياتهن حتى صرن يحضرن المراقص ويغنين في المنتديات ، وساد سلطانهن حتى صار لمن الصوت الأول في تعيين رجال السياسة وخطبهم ، فلم تلبث دولة الرومان على هذه الحالة حتى جاءها الحراب من حيث تدري ولا تدري .

وقد قام في اليونان حكماء نهوا أمتهم إلى أخطار التهاون في تبرج المرأة واخضلتها بالرجال .

قالت دائرة معارف القرن التاسع عشر^(١) :

لما حصلت لدى الرومان ثروة يقصد بها نسخ القانون الذي كان يحدد بذخ النساء وتبرجهن . قام (كاتون) وهو ذلك الروماني المشهور بالفلسفة والحكمة بين جمهور الرومانيين في القرن الثاني قبل الميلاد وقال :

« أتوهمون رومانيين أنه يسهل عليكم احتال النساء والرضاء بهن إذا مكنتموهن من قسم الروابط التي تقيد استقلالهن وتخضعهن لأزواجهن ؟ ألم يصعب علينا حق مع وجود هذه القيود إلجاؤهن إلى أداء واجباتهن ؟ أما ترون أنهن سيهرن مساويات لنا وسيوقعنا تحت نيرهن ؟ أي حجة مقبولة يمكنكم بسطها لتبرئة اجتماعهن الثوري ؟ لقد أجابني واحدة منهن قائلة : إننا نريد أن

(١) دائرة معارف فريدوجوي : ٨ / ٦١٨ .

نكون متلاذات في الذهب والاقمشة القرمزية ، وأن تمشي في طرق المدينة في أيام الأعياد وسائر الأيام الأخرى ، ونركب في المركبات الفضة لأجل أن نظهر انتصارنا (على ذلك القانون المسوخ الذي يجبرهن على عدم الابدال) وأن نتمتع بحرية انتخابكم ، ونريد أيضاً أن لا تضعوا حداً لتفقاتنا وبذختنا .

« فيا أيها الرومان لقد سمعتموني كثيراً ما أشكو من اسراف الرجال والنساء والعامة والمشرعين أيضاً ، ولقد سمعتموني كثيراً ما أقول : إن الجمهورية مصابة بدائنين متناقضين : الشح والبذخ ، وهما الداءان اللذان قليا الممالك العظيمة رأساً على عقب .

ثم اردفت دائرة معارف القرن التاسع عشر تقول : إن (كاتون) لم ينبجح في دفاعه عن ذلك القانون ، ولكن تحققت انذاراته كاملة ، وفي حياتنا الاجتماعية الحاضرة التي يتمتع فيها النساء بحرية مفرطة نرى دناعة ذوقهن (كذا ! .) وميلهن الشديد الذي يحملهن دائماً على الاشتغال بجهالهن وبكل ما يزيد حسنهن ورؤاهن ، كل ذلك أكثر خطأ مما كانت عليه الحالة في روما .

ثم قالت دائرة المعارف :

إننا لسنا أول من لاحظ هذا الأثر السيء الذي يجذبه حب النساء للزينة يوماً فيوماً على أخلاقنا ، فإن أشهر كتابنا لم يهملوا الاشتغال بهذا الموضوع الخطير . فكيف النجاة من هذا الداء الذي يقرض مدنيتنا الحالية ويهددنا بسقوط سريع جداً ، وإن شئت فقل بالتحطاط لا دواء له ^(١) .

ومن الملاحظ أن عقلاء الإوربيين بدؤوا يحذرون قومهم من المصير الذي انتهى اليه الرومان نتيجة الافراط في تبرج المرأة واختلاطها ، فنجد العلامة

(لويز بول) يقول في مجلة المجلات (المجلد ١١) تحت عنوان الفساد السياسي ما يأتي :

« إن فساد الانس السياسية وجد في كل زمان ، ومن الغريب المدهش أن عوامله في الزمن الغابر هي ذات عوامله في الزمن الحاضر ، يعني أن المرأة كانت العامل الأقوى في هدم الاخلاق الفاضلة » (١)

ثم أخذ هذا العالم يقارن بين العلامات المذكورة اليوم وبين ما كان في عهد جمهورية الرومان حتى قال :

« لقد كان الرجال السياسيون في آخر عهد الجمهورية الرومانية يعيشون صحبة النساء ذوات الطباع الخفيفة اللاتي كان عددهن بالغاً حد الكثرة ، فصار الحال اليوم كما كان في ذلك العهد ترى الناس اندفعن في تيار الحب البالغ حد الجنون وراء البذخ والذات » .

وقالت السكاتية الانجليزية (اللادي كوك) في جريدة (الايكو) :

« إن الاختلاط بألفه الرجال ، ولهذا طمعت المرأة بما يخالف فطرتها ، وعلى قدر كثرة الاختلاط تكون كثرة أولاد الزنا ، وههنا البلاء العظيم على المرأة » .

ثم قالت : « أما آن لنا أن نبحت عما يخفف — إذا لم نقبل عما يزيل — هذه المصائب العائدة بالعار على المدنية الغربية ؟ أما آن لنا أن نتخذ طرقاً تمنع قتل ألوف الآلاف من الأطفال الذين لا ذنب لهم بل الذنب على الرجل الذي أغرى المرأة المجبولة على رقة القلب » .

« يا أيها الوالدان ! لا يغرنكما بعض دريهمات تكسبها بناتكما باستغفالهن في المعامل ونحوها ، ومصيرهن إلى ما ذكرنا ، علموهن الإبتعاد عن الرجال ، أخبروهن بعاقبة الكيد السكامن لهن بالمرصاد ، لقد دلتنا الإحصاء على أن البلاء الناتج من حل الزنا يعظم ويتفاقم حيث يكثر إختلاط النساء بالرجال ، ألم تروا أن أكثر امهات أولاد الزنا من المشتغلات في المعامل والحداديات في البيوت وكثير من السيدات المعرضات الأنظار ، ولولا الأطباء الذين يعطون الأدوية للإسقاط لرأينا أضعاف ما نرى الآن ، لقد أدت بنا هذه الحال إلى عدم الدناءة لم يكن تصورنا في الإمكان ... وهذا غاية المهبوط بالمدينة »^(١) .

وقال شوبنهاور الفيلسوف الألماني في كتابه « كلمة عن النساء » :

« قل هو الخلل العظيم في ترتيب أحوالنا الذي دعا المرأة لمشاركة الرجل في علو مجده وباطن رفته ، وسهل عليها التعالي في مطامعها الدنيئة (كذا ..) حتى أفسدت المدنية الحديثة بقوي سلطانها ودفء آرائها (كذا ..)

« ويجدر بي أن أذكر هنا ما قاله اللورد (بيرون) في كتابه « الرسائل والجرائد » جزء ٢ ص ٣٩٩ قال : لو تفكرت أيها المطالع فيما كانت عليه المرأة في عهد قدماء اليونان لوجدتها في حالة يقبلها العقل ، وأعلمت أن الحالة الحاضرة (حالة المرأة) لم تكن غير بقية من همجية القرون الوسطى (عند الغربيين) : حالة مصنعة مخالفة للطبيعة ، ولرايت معي وجوب اشغال المرأة بالأعمال المنزلية ، مع تحسين غذائها وملبسها فيه ، وضرورة حجبها عن الإختلاط بالغير ، وتعليمها الدين ، وإبعادها عن الشعر والسياسة ، وعن قراءة كل كتاب يبعث في غير الدين والطباخة »^(٢) .

(١) مجلة المنار للسيد رشيد رضا : ٨٦/٤ .

(٢) الاسلام روح المدنية لفلايني : ٢٤٨ من الطبعة الجديدة .

أقول : إن ديننا لا يسمح بوصف النساء بما وصفهن به شوبنهاور ، ولكن ذكرته للعظة والإعبار .

وكتب الأستاذ (جيوم فرير) في الجلد الأول من مجلة المجلات ما يلي :

إن العلامات المنذرة بقرب حلول الأزمة النهائية لهذا الشكل من المدنية الذي تعيش فيه كثيرة جداً ، بحيث لا يمر يوم حتى يقف الباحث على إنذارات جديدة فيه ، فلنعتن نحن أيضاً أنفسنا وظيفه الطبيب ، ولنجهتد في مساعدة ما شخسه الأطباء من هذا المرض الاجتماعي في زماننا هذا بدرس الشكل الجديد من الرهبة التي مع عدم استنادها إلى دين تهددنا بأنها متصل إلى الحدا الذي وصلت إليه الرهبة الدينية في زمن من أزمنة القرون الوسطى .

إلى أن يقول :

« إن الشروط الاجتماعية الحالية تستدعي عفة المرأة في عزوبتها ، والعفاف يقتضي حذف وظيفة الأمومة وهي الوظيفة التي خلقت المرأة لأجلها جسماً وروحاً ، لا شك إذاً أنت في هذه الحالة يجب أن تفقد شخصيتها فساداً ذريعاً ، ولا شك أيضاً في أن عدداً كبيراً من هذه النسوة يحدثن آثاراً هائلة على الهيئة الاجتماعية^(٢) .

صحة المنارين بموجب اشتغال المرأة

لا بد لنا من أن نتعرض لأهم حجة يستند إليها المتحمسون في بلادنا لإشتغال المرأة خارج بيتها ، وهي أن إشتغالها يزيد في الثروة القومية للبلاد ،

(٢) دائرة معارف جدين : ٦٦١/٨ .

وأن البلاد تخسر كثيراً بقصر عمل المرأة على أعمال البيت ، عندما فيه من تعويد على الكسل وقتل وقتها بما لا يفيد ، ويتندر بعضهم بسمن النساء في بلادنا سيما لا يوجد مثيل في البلاد الغربية التي يشتغل فيها نساؤها .

ودحض هذه الحجة ، الإقتصادية ، سهل إذا تذكرنا الحقائق التالية :

١ - إن اشتغال المرأة يؤثر على الحياة الإقتصادية تأثيراً سيئاً ، باعتبار أن إشتغالها فيه مزاحمة للرجل في ميدان نشاطه الطبيعي ، مما يؤدي إلى نشر البطالة في صفوف الرجال ، كما وقع في بلادنا منذ أخذت المرأة طريقها إلى وظائف الدولة ، فقد أصبح عدد كبير من حملة الشهادات الثانوية والعليا عاطلين عن العمل ، يلجؤون المقاهي ، ويقرعون أبواب الحكومة طلباً للوظائف ، بينما تحتل أمكنتهم فتيات لا يحملن غالباً مثل مؤهلاتهم وكفاءاتهم .

ومثل ذلك يقع الآن في أمريكا فقد أدت مزاحمة المرأة للرجل إلى بطالة متفشية في الرجال تزداد يوماً بعد يوم ، وسترى في « الملاحق » ما يؤيد هذا .

٢ - إذا ثبت أن إشتغال المرأة يؤدي إلى بطالة الرجل ، كان من المحتمل أن يكون هذا الرجل الذي زاحمته زوجها أو أباه أو أخاه ، فأى ربح إقتصادي للأسرة ، إذا كان إشتغال المرأة يؤدي إلى بطالة عميدها والمكلف بالإعفاق عليها ؟

٣ - إن مصالح الشعوب لا تقاس دائماً بالمقياس المادي البحت ، فلو فرضنا أن اشتغال المرأة يزيد في الثروة القومية ، إلا أنه من المؤكد أن الأمة تخسر بذلك خسارة معنوية وإجتماعية لا تقدر ، فذلك هي خسارتها بانسجام الأسرة ونماسكها ، فقد ذكرنا فيما مضى - وسترى ذلك في الملاحق - أن الغرب خسر كثيراً بإشتغال المرأة ، حيث أضر صرح الأسرة ، وفسد أخلاق

الأولاد ، فأني الحسارتين أبلغ ضرراً في الأمة ؟ الحسارة المادية ؟ أم الحسارة الاجتماعية ؟

إن الذين يلحون على ضرورة إشتغال المرأة خارج بيتها لتكسب البلاد نتيجة عمل المرأة ، لا يباليون بما تخسره البلاد من تفكك الأسرة ، وفقدان الرقابة والرعاية على تربية أبنائها وبناتها ، ومثل هؤلاء يتبنون فلسفة مادية بحثة - وهذا ما تفعله الشيوعية تماماً - ولكن المجتمع لا تتم سعادته إذا نظر إلى القيم الأخلاقية والروحية والعائلية نظرة ثانوية أو نظرة ازدراء ، ومجتمعنا مجتمع متدين تسير سلوكه المبادئ الأخلاقية التي جاءت بها أديانه ، فلا يمكن أبداً أن ينظر إلى الأسرة بالمنظار الذي تنظر به الشيوعية والحضارة الغربية المادية إليها ، وإلا كان ذلك خراباً للمجتمع في نظر أديانه ومبادئه ومثلها الخلقية ، ورسالة الإنسانية .

لنت النظر إلى كل فرد في المجتمع كآلة منتجة لا تهتم الدولة إلا بزيادة إنتاجها ، هو رجوع بالإنسان إلى الوراء .. إلى عهود الرق والعبودية والسفورة .. وهذا ما لا ترضاه الإنسانية الكريمة في إنسان مجتمعا المتدين الراقى بمواظفه وأخلاقه ومثله العليا ..

ع - على أن هذه النظرة المادية لا تنطبق على واقع حياتنا وحياة المجتمعات الأخرى حتى في الشيوعية نفسها ، فهناك - في كل مجتمع - فئات معطلة عن الإنتاج المادي ، فالجيوش والموظفون لا يزيدون في ثروة الأمة المادية ، وقد رخصت كل الأمم بأن يتفرغ الجيش لحماية البلاد ، دون أن تلزمه بالعمل والكسب ، فهل يقال إن هذا تعطيل للثروة البشرية يؤدي إلى انخفاض الثروة القومية في البلاد ؟ أم إن هؤلاء المنادين بإشتغال المرأة خارج بيتها يوافقون على حرمان الأمة من جهود أفراد الجيش الاقتصادية في سبيل مصلحة أغلى

وأثنى من المنفعة الاقتصادية ؟ وإذا كان كذلك فهل يكون التفرغ لشؤون الأسرة أقل فائدة الأمة من تفرغ الجيش لحماية البلاد ؟ أم يريدون أن تهرق المرأة بالعلمين معاً ؟

إن حياة الناس - أي ناس كانوا - ليست كلها تحسب بحساب الربح والخسارة المادية ، فالكرم والشهامة والتضحية والوفاء وبذل العون للآخرين كل ذلك خسائر مادية ، ولكنه ربح عظيم لا يتخلى عنه الناس الشرفاء الذين يعتزون بكرامتهم الانسانية .

وليست صيانة الأسرة ، ورعاية الطفولة ، وتربية الاولاد بأقل شأناً في نظر الانسان الراقي المعتر بانسانيته من تلك القيم الاخلاقية التي لا تقاس بالمقياس المادي البحت ..

وأخيراً فإن خوض الأمة معارك الدفاع عن حياتها أو انتزاع استقلالها من أيدي المغتصبين ، ترحب به كل أمة ، بل لا نستطيع اي أمة كانت ان تفعل غيره ، فكيف تلحق بالأمة من خسائر مادية وبشرية في سبيل الدفاع المشروع ؟ وهل يجرؤ أحد على أن يدعو الأمة الى تسريح جيشها ، وعدم شراء الاسلحة والدخائر أو صنعها ، وعدم مقاومة المغيرين المعتدين بحجة ان في ذلك كله خسارة مادية ، واضراراً بالانتاج القومي والثروة العامة في البلاد ؟ .

٥ - ثم أي معنى لقول من يقول : ان وجود المرأة في البيت يعود لها الكسل ولذلك تسمن نساءنا أكثر من الغربيين ، إن مثل هؤلاء لا يعرفون متاع البيت واعماله ، وكيف تشكو المرأة من عنائه فما يسمى المساء الا وهي منهوكة القوى تروح عن نفسها بالاجتماع الى جاراتها وصديقاتها .

والبنات مادامت في المدرسة فهي تتلقى العلم فلا يجوز ارهاقها بالعمل معه

وإذا انتهت من المدرسة لانتكث في بيت أبيها وأُمها إلا بمقدار ما تنهي
الانتقال الى بيت الزوجية ، فهي في هذه الحالة تتلقى دورساً عملية عن أمها
في إدارة البيت وأعماله وشؤونه ، فلا يجوز مع ذلك إرهاقها بالعمل
خارج البيت . .

إن الذي أؤكد في هذا الموضوع أن أعمال المرأة في البيت - بنتاً كانت
أم زوجة - لا تقل عن أعمالها خارج البيت مشقة وعناء . وكثيراً ما تكون
أكثر مشقة وإرهاقاً .

أما ما يزعمون من سمن المرأة الشرقية فمما نكته لا تستحق المناقشة لولا
أننا سمعناها كثيراً من هؤلاء المتحمسين لعمل المرأة خارج بيتها ، ذلك أن
السمن والنحافة قاعدتان لنظام التغذية ، وبما لا ينكر أن نظامنا في الطعام
يؤدي الى السمنة في الرجل والمرأة على السواء ، بل الملاحظ أن السمن عند
الرجال في بلادنا هو أكثر منه عند السيدات ، وهو أكثر منه عند الرجال
في الغرب كما شاهدنا ذلك ، ويؤكد هذا أن الأعراب المقيمين في الصحراء قل أن
يوجد فيهم السمن ، ولقد لاحظت في إحدى المرات التي أدبت فيها فريضة
الحج وقد حضره من مختلف أنحاء الجزيرة العربية ما يبلغ نحواً من ثلاثمائة ألف
بدوياً ، لاحظت حينئذ أنه قل أن يوجد بينهم سمن ، بل أني لم أر من هذا العدد
الضخم سميناً واحداً قط . .

فالقضية تابعة لنظام التغذية ونوع الغذاء لا الى الراحة أو التعب .

الخطر المرتقب

من هذا كله يتبين لنا أن الخطر الذي يحدق اليوم بالحضارة الغربية كما
أحدق من قبل بالحضارتين اليونانية والرومانية نتيجة تفرج المرأة واختلاطها

الفاحش بالرجال ، سيجدق بنا نحن أيضاً مع فارق واضح ، وهوان هذه الحضارات التي كان تهرج المرأة مرضاً من أمراضها القاضية عليها قد يلدخ أصحابها ذروة الحضارة عندهم ، بينما يجدق بنا الخطر ونحن في أول طريق النهوض والتقدم ، ومن العجيب أن يريد لنا بعض الناس أن نبدأ من حيث انتهى غيرنا ، وأن نساير الغربيين في أمر بدؤوا يعلنون أنه سيقضي على حضارتهم .

وليس الامة مصلحة في استجلاب هذا الخطر الى بيوتها وأسرها ، وهي هائلة تنهم بالاستقرار والتماك وجو الحب والثقة ، الامر الذي لا يعرفه الغربيون بعد أن نفشت فيهم تلك الامراض ، بل بدؤوا يحنون اليه ويعلمون عن اسفهم للحرمان منه .

خطر ادباء الجنس

وفي يقيني أن هؤلاء الذين يخرضون المرأة في أدبهم على الخروج على الآداب الصالحة التي عرفناها ، ويغرونها بأن تتبع طريق المرأة الغربية الشائكة ويعملون على حرمانها من هدوتها وسعادتها ، يحملون اكبر وزر من انحراف المرأة والمجتمع في هذا التيار الضار ، وقد كان الظن بهم أن يكونوا رواد نهضة حقيقية تبعث في الامة روح الكفاح ونحبه لها حياتها الاسرورية الهائلة ، ليكون مجتمعنا في نهضة الجديدة مجتمعاً متأسكاً قوي البنيان ، إن هؤلاء الناس من ادباء الجنس يحملون بأيديهم معاول التهديم في صرح كياننا الداخلي المتين ، وهم في هذا الطريق الذي اختطوه لا يريدون بذلك مصلحة الامة ولا يندفعون وراء عقولهم . بل وراء أهوائهم وشهواتهم ، وهم يبيعون منه الاثراء المادي بنشر هذا الادب الرخيص المدمر بين الشباب والفتيات ليقبلوا عليه ويلتهموا ما فيه .

إنني لأرى فرقاً بين أثرياء الجنس وأثرياء الحوب ، فكلاهما يجد في الأزمات فرصة للربح والكسب ، بل في رأيي أن أثرياء الجنس أشد خطراً وأسوأ أثراً ، فلماذا نتوكلهم يخربون بيوتنا باسم الحرية ، وما كانت الحرية الخاصة من الشوائب إلا حرية بناء لاتهديم ، وحرية تقدم حقيقي لا رجوع الى الوراء آلاف السنين حين كان الانسان ينطلق وراء شهواته لا يبالي بمجتمع ولا يتقيد بنظام ؟

ومن الغريب أن أدباء الجنس يقصرون انتاجهم كله على هذا النوع المؤدي الى تفسخ الاخلاق والخلل الانسنة وشيوع الميوعة ، بينما نعيش أخطر مرحلة في تاريخنا كله ، مرحلة الكفاح مع امرائيل ، والكفاح - كما نعلم - يقتضى ادب الرجولة لأدب الميوعة ، وأدب القوة لأدب الضعف ، وأدب التضحية لأدب المنفعة ، وأدب الحرمان لأدب اللذة ونحياء الغرائز والشهوات .

إنني لأهيب بعقلاء الامة ، وشبابها وفتياتها الفضليات الطاهرات ، وبجميعياتها النسائية ، أهيب بكل مخلص في هذه الامة رجالاً ونساء ، أن يقفوا في وجه هؤلاء العابثين بمنعوتهم من التخريب باسم حرية الكلمة ، ويشعروهم أن شرف الكلمة قبل حريتها ، وأن تنظيم الطاقات الجنسية هو غير كبتها كما يزعمون ، وأننا في معركة لاسلاح لها إلا العلم والايمان والاخلاق ، وأن كل من يريد أن يدخل الى بيوتنا .. الى بناتنا .. الى زوجاننا . مرض الاباحية والتحلل الاخلاقي لقاوم لصوص سارقون ، سارقون لاشرف ما تحتفظ به الامة من أخلاق ، وأكرام ماعتز به من فضائل ..

نحن نقول لهؤلاء .. أتركوا لنا بناتنا عفيفات ، اتركوا لنا زوجاننا وفيات مخلصات .. اتركوا لنا شبابنا ثورة وكفاح لاشباب ميوعة ، انحلال .

إن الذي يريد أن يهدم بيتي لأتركه يتم جريمته باسم الحرية ، ولكن

أخذ على يده باسم القانون ، ولا أتركه بحرق بيتي باسم الفن ، ولكن أحول منه وبين ما يريد باسم الحق ، باسم الكرامة ، باسم القوة التي نحن أحوج ما نكون إليها . والفن إذا لم يخدم مبادئ النهضة الأساسية في الأمة كان عبثاً ولهواً وفساداً^(١) .

التضليل باسم التحرير

إن كل ما يقال حول قضية المرأة و « تحريرها » كلام فيه قليل من الحق وكثير من الباطل والتضليل ، ليس في بلادنا قضية باسم « تحرير المرأة » بعد أن حررها الاسلام ، وإنما هي مشكلة كانت عند الغربيين ولا تزال ، وليس طلب الاسلام حشمة المرأة وتفرغها لاداء رسالتها الاجتماعية الكبرى « كبناء للطاقة » بل « تنظيم » لها ، والتنظيم غير الكبت ، ووضع كل شيء في موضعه ومنعه من تجاوز حده ، أمر غير الفوضى والانفلات من كل حق للأسرة أو المجتمع .

وكنا نعلم الفرق بين « الكبت » وبين « التنظيم » كما نعلم الفرق بين « التخريب » وبين « البناء » وبين « القانون » وبين « الفوضى » .

خلاصة رأينا في قضية المرأة

وأحب أن أوجز خلاصة رأبي في قضية المرأة

- ١ - يجب تعليمها ، وجعل برامج التعليم للبنات يختلف قليلاً عن برامج التعليم للشبان بما يهيئها لحياتها المنزلية في المستقبل .

(١) اشبهت هذه المقايضات في كتابي « هكذا عشتي الحياة » الذي صدر حديثاً .

٢ - يجب أن تمتنع بجميع الحقوق التي منحها إياها الاسلام - وقد ذكرتها في أول هذا البحث -

٣ - يجب العناية بأعدادها لإيام النكبات والحروب ، فنحن معرضون لحروب دامية اقلبية أو عالمية ، فيجب أن نتعلم ما يتعلق بالدفاع المدني ، والاسعاف المنزلي وغيره ، وأن نتدرب على استعمال السلاح واقفان الرمي والدفاع ، وكل ذلك يجب ان يتم في حدود الاخلاق الاسلامية .

٤ - يجب أن يضيق من نطاق توظيفها في الدولة ، بحيث لا توظف إلا في وظائف تتفق مع رسالتها ومع طبيعتها ، كالتطبيب للنساء ، وتطبيب الاطفال ، والتعليم في مدارس الاطفال ، وفي المدارس الثانوية للبنات وما شبهها من اعمال التوجيه الاجتماعي للأسر والعائلات .

٥ - يجب ان تهىء لاء رسالتها الاجتماعية النبيلة بما يجعل منها امرأة صالحة لتكوين الاسرة ، والاشراف على شؤون البيت والاولاد .

٦ - يجب منع اختلاطها بالرجال الاجانب ، إلا ما تقتضيه الضرورة الماسة في حدود الاخلاق الإسلامية ، ومن ذلك اداؤها للعبادات في المساجد ، وتلقيها العلم في الجامعات .

٧ - يجب عدم افساد سمعتها بالاشتغال بالسياسة ، تصون داخل المجتمع - وهو مجموع العائلات فيه - من خطر الخلافات الحزبية ، ولتتفرغ لاداء رسالتها الكبرى .

٨ - يجب أن تهىء للقيام بالاصلاح الاجتماعي والاخلاقي في الاوساط النسائية ، فعائلاتنا وأمهاتنا ونساؤنا في أشد الحاجة إلى وعي حقيقي تعرف به

المرأة كيف تؤدي رسالتها على أكمل وجه ، والمرأة أقدر من الرجل وأصلح منه للقيام بهذا العمل الإصلاحى العظيم فى أوساط النساء .

٩ - يجب أن لا يسمح للمرأة بالإشتغال خارج منزلها ، إلا حين تكون فقيرة لا عائل لها من زوج أو أب أو قريب ، وذلك إلى أن ينفذ نظام الإسلام القاضى بإعالة مثل هؤلاء من بيت المال دون الجاهل إلى ذل الكسب وإرهاق مطالب العيش .

١٠ - يجب منع التبرج وإبداء ما حرم الله لإبداءه من جسمها وزينتها ، ويجب وضع القوانين التى تحقق ذلك ، ومعاقبة من نصر على إبداء معالم فتنها للرجال بعقوبات متناسبة مع وضع المرأة ونفسيها .

١١ - يجب إيقاف هذا الطرفان الخطير من أدب الجنس ، وأن تتعاون الحكومة مع الشعب فى هذا الشأن ، وفى اعتقائى أن عبء هذا الإيقاف يقع أثقله على عاتق سيداتنا وآنسائنا الفضليات ، بأن يبدىن رأيهن صريحاً فى استنكار هذا النوع من الأدب واستهجانها .

كلمة أخيرة

وأخيراً فلأني لا أخشى لومة لائم حين أعلن أن امتنا لا ترضى أن تخرج عن حدود دينها ، لأنها مقتنعة بصلاح نظامه وفلسفته ، وأن كل خروج على حدود ما جاء به الإسلام نحو المرأة سيقابل من علماء الأمة وعقلائها من جميلها المؤمن ، من نساؤها وبناتها الفضليات الكريمات ، بالرفض والاعراض والمحاربة لكل من يحمل لواء مثل تلك الدعوة الآثمة .

ولسنا مؤخذين بعد أن نقوم بهذا الواجب ، إذا انتشر هذا التيار المخالف

للاسلام والحق والمصلحة المجتمع ، برغم مقاومتنا له ، فصبيبتنا أننا عملنا ومنصل
في تنوير الأذهان ، وتبيين الأخطاء بكل ما في وسعنا من جهد ، وإذا استمر
التيار بعد ذلك في تدفقه مخرب ويهدم ، فيكفينا في انصاف التاريخ ان نقف
موقف « كاتون » ويكفينا من ثواب الله أن يصدق علينا قوله تعالى : « واذ قالت
أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم ع . أبأ شديداً قالوا معذرة
إلى ربكم ولعلمهم يرجعون »

حسبنا أننا قنابا الواجب ونهنا إلى الحذر ، وفرقنا بين الحق والباطل في هذه
القضية الخطيرة .

واثن بدا للناس ان هذا التيار لا يمكن إيقافه لوقوعنا تحت سلطان الحضارة
الغربية المادي والمعنوي ، فان الواضح ايضاً انه قد أصبح للحق الذي ننادي به
جيش ضخم من الشباب المؤمن والشابات المؤمنات ، عاهدوا الله عهداً لارجعة
فيه على أن يجهروا بالحق ويحملوا الواءه ، وبكافحوا في سبيله ، غير عابئين
بالعقبات ، ولا مكترئين بالاتهامات من فئات تحيط بها كل الشبه والاتهامات .

هذا الجيش المؤمن الذي انتشر جنوده في جميع انحاء العالم العربي والاسلامي
لبس الا امتداداً لكتائب الخير التي حملت لواء الكفاح مع الشر منذ ابتداء
الصراع بين الخير والشر على ظهر الارض ، وسيبضون في طويقهم يرددون
قوله تعالى : « ربنا اننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان ان آمنوا بربكم فآمنا ، ربنا
فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار » .

١٩٦٢/٥/٢٣

ابن قتيبة وأصول الدين

السيد Gérard Lecomte

الاستاذ في المدرسة الوطنية لللغات الشرقية الحية في باريس

قليلا ما يستطيع الباحث ان يرسم صورة حية لمؤلف قديم ، اما ان تكون هذه الصورة صورة جسمية واما ان تكون صورة نفسانية حقيقية ، فمن النادر مثلا ان يقول لنا بعض المترجمين لذلك المؤلف القديم ، إنه كان حسن الهيئة ، او ذا عينين برأقتين - ذلك مع بعض الاستثناءات ، كالتي تتعلق بعيني الجاحظ ولون وجهه .

وفيما يخص صورة المؤلف النفسانية أو الفكرية ، فقليلا ما يستنبطها الباحث عن التراجم أو المؤلفات القديمة الخاصة بالرجل ؛ ذلك اننا نجد في ترجمة ابن خلكان لابن قتيبة مثلاً أنه كان « فاضلاً دينا ثقة » ، إلا أن أكثر اصحاب الحديث عند ابن خلكان من أهل الفضل والدين والرواية الصادقة . . .

وحيث أن هذه الارصاف والمعارات يتوارثها المترجمون والنقاد جيلاً فجيلاً ، بل مدرسة فمدرسة ، لم يبق للباحثين المصريين الا قراءة تأليف الرجل ليومم لنفسه تلك الصورة الحية التي ذكرتها .

. . .

ولذلك اضطررت إلى ان أقرأ جميع كتب أبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة

لأنعرف اليه تعرفاً صادقاً حياً كاملاً ، فقد كنت لما خضت في درس العربية وآدابها ، أسمع ابن قتيبة كصاحب أذهب الكتاب . تلك الخطبة بلا كتاب ، وكتاب الشعر والشعراء ومقدمته المفيدة ، وكتاب عيون الاخبار بابوابه العشرة ، كنت أسمع ابن قتيبة كصاحب أدب وعدو للشعوبية ، وخاطر بين مذهبين ، إلا أن المذهبيين لم يعينها أحد ، إلى غير ذلك من الاوصاف الرثانة الفتانة التي كان يتداولها الناس منذ ابن النديم والخطيب البغدادي .

ألم يكن إذن ابن قتيبة صاحب كتب أخرى ؟ ألم يكن لأدب الكتاب ، كتاب بعد الخطبة ؟ ألم يكن المؤلف غير صاحب أدب وعدو للشعوبية ولماذا ؟ وما هما المذهبان اللذان خلط بينهما ؟

تلك هي بعض الاسئلة التي اعترضت علي ، كما اعترضت على كل باحث عصري يريد أن يتعمق في كتب المتقدمين وأفكارهم ومذاهبهم ، والتي لا يمكن ردّ الجواب عليها الا بالرجوع إلى الاصل ، اعني كتب المؤلف . قال النبي ﷺ : ليس الخبر كالعيان . إذن ، فعلينا بالمعينة !

• • •

ولكن قبل كل شيء ، كان من الواجب علينا أن نتساءل عن احصاء كتب ابن قتيبة وعناوينها الحقيقية ؛ ولا يخفى أن لائحة كتب مؤلف قديم صعبة الانبات ، عسيرة التحديد . بل أقول إن القائمة الصحيحة يستحيل تليتها الا بعد التعرف إلى نفسية المؤلف وشخصيته ؛ فذلك تسلسل لانهاية له ، لأن تلك الشخصية كما قلت ، لا تستندبط الا عن كتبه ! فما العمل إذا ؟

يجب أن يقال إن أهم مؤلفات ابن قتيبة ، لا يشك في صحتها أحد ، من حسن الحظ ؛ فلا شك ان المرجع الاول لرسم قائمة كتب ابن قتيبة ، هي مؤلفات

ابن قتيبة نفسه ، فكثيراً ما يذكر في كتبه كتبه الأخرى . ثم لا بد من مقارنة هذه القائمة بالقائمة التي توجد في تراجم المؤلف المعروفة الى حد الآن .

لقد قال بعض المترجمين لابن قتيبة أن عدد كتبه يقارب السبائة . ولا يخفى أن في هذا العدد مبالغة عظيمة . والدليل على ذلك أن ابنه أحمد ، وهو أوثق رواة مؤلفاته ، لم يعرف إلا أحداً وعشرين عنواناً ، كما نقرأ في جميع تراجم أحمد . وبما يدل على تلك المبالغة أيضاً أن قائمه كتب ابن قتيبة المحصول عليها بالطريقة التي وصفها ، لا تزيد على نيف وعشرين عنواناً .

فمنها ما هو معروف مشهور عند المستعربين وأصحاب الأدب العربي من قديم الزمان ، ككتاب عيون الأخبار وأدب السكاتب والشعر والشعراء والميسر والقداح وغيرها . ومنها ما ذكرها المترجمون وكانت مدفونة في تراب المكتبات وخزائن الكتب . ولم يعد يقرأها إلا القليل من الناس ويمكن أن نذكر في هذه الطائفة كتاب غريب القرآن ، ومشكل القرآن والاختلاف في اللفظ ، ومختلف الحديث وغيرها .

يلاحظ في أول وهلة أن الكتب المشهورة هي كتب أدب ، بينما الكتب المتروكة المنسية هي كتب دين . وهذا يستضيء مظهر من مظاهر شخصية ابن قتيبة لم يفتنه عليه أكثر النقاد ، وهو أن ابن قتيبة لم يكن صاحب أدب فقط بل اعتنى أيضاً بالمشاكل الدينية ، وقد أكثر من التصنيف في أصول الدين .

هذه هي النقطة الأولى التي نلاحظها في شخصية ابن قتيبة ، كما نظهر في كتبه ، ولا يخفى أنها ملاحظة في غاية الأهمية ، من شأنها أن تبدل جميع الآراء التي عبر عنها في هذا المؤلف .

إذن لا أريد أن أحادثكم عن آراء ابن قتيبة في الادب والشعر ، فقد كانت هذه الآراء موضوع كتب ومقالات كثيرة ، بل أحاول أن اكشف الوجه الآخر لشخصية ابن قتيبة ، أعني شخصية ذلك الرجل الثقة الفاضل الدّين الذي وصفه اصحاب التراجم .

• • •

فما هي الكتب التي من شأنها أن تبدي هذه الصورة الجديدة لمؤلفنا ؟ لنجتنب كتب الادب والشعر كما قلنا ، فلا نجد فيها إلا التفاصيل القليلة في هذا الموضوع .

وأما الكتب المتعلقة بالأمور الدينية ، فمنها ما لا فائدة فيها من الناحية التي نعتنيها . لننظر مثلاً في كتاب غريب القرآن : ليس كتاب غريب القرآن إلا كتاب تفسير لغوي في بعض متشابه القرآن . قلت « تفسير لغوي » فإن هذا التفسير لا يمت إلى التأويل بصفة ، أعني ان ابن قتيبة قلماً يتعمق فيه في معنى الآية ، أو الفقرة وأما كتاب مشكل القرآن ، فهو كتاب في البلاغة والبيان على ضوء الأسلوب القرآني . والذي قلنا في غريب القرآن نعيده في مشكله ، إذ لا نجد في هذا الكتاب بياناً لآراء ابن قتيبة في الدين ، بل في بلاغة العرب ، وأساليب القرآن الكريم وإعجازِهِ .

ومن المؤلفات الأخرى المتعلقة بالدين كتاب المسائل والجوابات ، وهو « كتيب في تأويل الحديث » وكتاب الاختلاف في اللفظ الذي يُسمى أيضاً الرد على الجهمية والمشبّهة ، لكن هذين الكتابين ليسا في الحقيقة وإلى حد ما إلا مختصرين لكتاب مختلف الحديث وهو كتاب مجهول متروك ، وإن كان

عندي من أهم كتب ابن قتيبة . وهو آخر الأمر الكتاب الذي 'يُبدى فيه ابن قتيبة عقيدته الدينية ، وإن لم يكن ذلك قصده من تصنيفه .

• • •

لقد دلتنا قراءة مؤلفات ابن قتيبة على أن كتاب تأويل مختلف الحديث هو آخر مؤلفاته ؛ كما رأينا كانت أكثر مؤلفاته الأخرى كتب أدب لا كتب دين بالمعنى الحقيقي . فكأنه أراد أن يختم سلسلة مؤلفاته بكتاب لا يمت إلى الأدب بصلة ، بل لا يباشر إلا المواضيع الدينية . ذلك أن ابن قتيبة يعبر فيه عن آرائه في الحديث والقرآن ، والكلام والفلسفة ، والأصول والفروع ، والتشبيه والتعطيل ، بحيث ينسئ للباحث أن يعيد بناء عقيدة المؤلف ، ويبرز وجهاً لشخصيته قد بقي عليه مستوراً أو كاد ، لو اقتصر على النظر في الكتب الأخرى .

• • •

لقد ولد ابن قتيبة سنة ثلاث عشرة ومئتين ، في وقت كانت نظريات المعتزلة قد استعمرت في الأوساط السياسية ، حتى كادت تمثل العقيدة الرسمية للخلفاء والإدارة . ومن المعلوم أن من أعظم الفوارق بين عقيدة المعتزلة وعقيدة أهل السنة ، مسألة القدر ، ومسألة خلق القرآن . وكان الميل إلى فلسفة اليونان في نفس الوقت ، قد ادخل إلى 'جملة أدوات التفكير الإسلامية ، من الدلائل المنطقية كالنظر والقياس ما يخاف آراء أهل السنة ، ويجهل من الكلام في الدين عاملاً من عوامل الاختلاف بين الفقهاء ، والفرقة بين أعضاء الجماعة . وأخيراً ، كانت من عواقب هذه النزعات الحديثة إلى استقلال الفكر ، تغلب الرأي كأصل من أصول الدين والفقه ، ومن معتقدات أهل الحديث أن الإكثار من استعمال الرأي في أمور الدين والفقه قد 'يفضي إلى الخطأ والبذعة .

• • •

ومن ناحية أخرى ، فإن السنة والجماعة في أول القرن الثالث ، يجب أن 'ندافعاً عن نفسيهما ضد حملات الفِرَق . فلقد بدأت الفِرَق تتكون من قديم الزمان ، ولكن إزداد تهديدها شدة وبأساً في أوائل الخلافة العباسية ، حتى أصبحت خطراً سياسياً يهدد إذ استفادت من تسامح الحكومة العباسية للأفكار الحديثة . ومن أهم الفِرَق التي لم تزل تمثل خطراً في أول حياة ابن قتيبة الخوارج ، والروافض ، والجهمية التي يمكن القول إنها 'متصلة بالفلسفة .

• • •

إذا نظرنا في هذه التيارات الفكرية استفدنا أن المخالفة لأهل السنة والجماعة تتظاهر على أربعة وجوه عند ابن قتيبة : الأول موقف المعتزلة في القرآن والقدر ، وهو موقف ديني ؛ والثاني موقف الفلاسفة في الدلائل المنطقية ، وهو موقف فكري ؛ والثالث موقف الحنفية وغيرها في استعمال الرأي ، وهو موقف فقهي ؛ والرابع موقف الخوارج والروافض وغيرهم في الإمامة ، وهو موقف سياسي .

يجب أن يقال بين قوسين إننا قد اطلقنا على كل من هذه المواقف المخالفة للسنة في عين ابن قتيبة ، اوصافاً اتخذناها بمعانيها العصرية ، فإنه من المعلوم أن مشاكل الإمامة ، وأصول الفقه ، والقدر عند القدماء — ولا سيما عند ابن قتيبة — من باب الدين جميعاً . والدليل على ذلك أنه لا توجد إحدى هذه المشاكل إلا وقد اهتم بها القدماء في عقائدهم المشهورة .

• • •

كانت طائفة من أنصار السنة والجماعة ، على رأسهم أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهما ، قد شعروا بخطر هذه التيارات الفكرية الحديثة من

الناحية الدينية . وأما ابن قتيبة ، فمع أنه قد اعترف في كتبه غير مرة ، بأنه قد عاش تلك الأوساط الفكرية الثورية في صغره ، لم يلبث أن ينضم إلى أهل الحديث والسنة ، ويصبح من أوثق أنصارهم في كتبه حتى مات .

هكذا تتضح علاقات ابن قتيبة مع أبي الحسن عبيد الله بن خاقان ، وهو وزير المتوكل بعد سنة ست وثلاثين ومئتين . وقد أهدى إليه أحد كتبه الأولى ، أعني كتاب أدب الكاتب .

• • •

لقد قلت ' إن ابن قتيبة ' ولد في أوج حركة الاعتزال ، سنة ثلاث عشرة ومئتين . ولكن الخلفاء العباسيين ، لما رأوا خطر تسامحهم لدولتهم نفسها ، تركوا عقيدة المعتزلة ورجعوا إلى السنة ؛ كانت بوادر هذه النزعة في أول خلافة المتوكل ، بُعيد سنة اثنين وثلاثين ومئتين . فيغلب على الظن أن عبيد الله بن خاقان دعي إلى الوزارة لأول مرة سنة ست وثلاثين ومئتين ؛ لقد أثبت الأستاذ الدكتور Sourdel أن المتوكل قد كلف عبيد الله بأهم وظيفة ممكنة ، إذ كانت له تسمية أعلى موظفي الدولة في أنحاء المملكة ، أعني أصحاب الخراج ، والبريد ، والشرطة ، والقضاء .

أما أنا ، فلا أشك أن مقدمة كتاب أدب الكاتب هي التي استلقت إلى ابن قتيبة أنظار ابن خاقان ، وصيبت تسميته إلى قضاء دينور ، حيث بقي فيها سنين طويلة ، يؤلف كتبه الأدبية . ثم في هذه الفترة توفي الخليفة المتوكل سنة سبع وأربعين ومئتين ، وخرج عبيد الله من الميدان السياسي حتى أعاده الخليفة المعتمد سنة ست وخمسين ومئتين . ولا أشك أيضاً في أن ابن قتيبة رجع إلى بغداد مع عبيد الله ، أو على الأقل بعيد رجوعه ، وأنه ألف كتاب مختلف

الحديث في بغداد لتأييد سياسة مولاه ، وموالي مولاه ، الخلفاء العباسيين .

• • •

إذن يجوز القول بأن كتاب مختلف الحديث قد كتب لمساعدة حكومة الخلفاء ، على انعاش السنة بعد طول سيادة أفكار المعتزلة وغيرهم من أعداء السنة

قد تكفي هذه الملاحظة لتوهم نزعات ابن قتيبة في أصول الدين : بغير شك ، سيظهر لنا في هذا الكتاب كثر جلي من أهل السنة والجماعة ، وبالأخص من أهل الحديث ؛ وإذا تذكرنا أن أهم أنصار السنة والجماعة في أواسط القرن الثالث ، هو أحمد بن حنبل ، فإننا نجد أفكاره توافق أفكار الحنابلة في غالب أبواب عقيدته . ولكن سنرى أن ابن قتيبة لا يجوز أن يُعد من أصحاب ابن حنبل بالمعنى الضيق .

• • •

لننظر إلى عقيدة ابن قتيبة على ضوء كتاب مختلف الحديث .

من المعلوم أن القرن الثالث هو قرن نشوء الكلام وأسلوبه ، وأن هذا الأسلوب ، أعني ما نسميه اليوم « لغة الكلام » لن يتثبت وإن يستقر على صورته النهائية إلا في أوائل القرن الرابع . ولذلك فليس من العجيب أن ابن قتيبة لا يتكلم في التوحيد بدقة متكلمي القرون المتأخرة ، ولا بالأفاهيم الخاصة بذلك العلم ، خصوصاً فيما يتعلق بمشكلة صفات الله ، غير أن الكثير من فقر كتبه ولا سيما كتاب مختلف الحديث تتعلق بمشكلة الصفات ، وخصوصاً بالقدر . وموقفه من الصفات بوجه عام شبيه بموقف ابن حنبل وأصحاب الحديث سوى بعض النقط التي أشير عليها فيما بعد .

ولا يخفى أن الصفات التي يُشار إليها في القرآن الكريم أو الحديث ، كالجلوس على العرش ، واليد ، والنزول ، والرؤية ، كأن يُروى لها أصحاب النظر والعقل بنزلة صفات معنوية لا جسمية ؛ فكانوا يقولون إن الجلوس يدل على ثبوت الله ، واليد على قدرته أو رحمته ، والرؤية على معرفة الله ، إلى غير ذلك . وكذلك القول في الملائكة والجن الذين يظهرون على الناس في صور مختلفة من إنس أو حيوان ، أو سحاب مثلاً . وكان احترام أهل السنة لألفاظ القرآن الكريم والحديث يميلهم إلى رفض هذه التأويلات أشدّ الرفض ، ولكن احترامهم لللفظ جعلهم عرضةً لتهمة التشبيه ، يعني تشبيه الله بالإنسان ، وهي أعظم تهمة كانت الفرق ترفعها على أهل الحديث ، بدل على الفرق الأخرى .

كان لأحمد بن حنبل أن يعدد موقفاً جديداً في مسألة التشبيه ، أي في مسألة الصفات ، فقد قال إن الصفات التي يشار إليها في القرآن والحديث لا تُشبه صفات البشر في شيء ، وهذا من باب الرد على تهمة التشبيه ، ولكن لا يجوز أن نُزول ألفاظ القرآن والحديث حتى نكشف تحتها حقائق معنوية باطنة ، فإنما تُبعدنا عن ظاهر النص ، والصراب تصديق الظاهر بغير أن تتساءل عن كيفية ذلك . وهذا ماسي يذهب بالكلية .

ذلك هو موقف ابن قتيبة نفسه ، الذي يبيّنه مراراً في مؤلفاته الدينية .

إذن ، يجوز القول بأن رأي ابن قتيبة يوافق رأي ابن حنبل في مشكلة الصفات بوجه عام ، ولكن يجب أن نستثني من ذلك مسألة القدر ، فإن له فيها موقف خاص ، لم نجد له فيه من أصحاب السنة . ومن المعروف أن مسألة القدر هي إحدى المسائل التي يخالف فيها القدرية والمعتزلة ، أصحاب السنة أبعد الخلاف ، فهي تعد من أصول مذاهم . فأهل القدر يقولون إن الإنسان يملك

نصيباً من القدرة يسوونه بالإستطاعة ، ويجعلونه حراً في أعماله مسؤولاً عنها ، وإن اختلفت أقوالهم باختلاف فيرق القدرة . ومن ناحية أخرى يقول أهل السنة بأن الله على كل شيء قدير ، ولا يقبلون أي قدرة أو استطاعة انسانية . يجب أن يقال إن كثيراً من أهل السنة كانوا يرونَ خطر ذلك المذهب لتوقفي الإنسان وتقدم المجتمع ففهم من عبر عن آراء وأقوال شتى تحتجب مذاهب القدرية ، غير أنها ترمي إلى إثبات مسؤولية الإنسان ، أو نصيب منها على الأقل .

فمنهم ابن قتيبة ، إذ أنه مع انكاره لقدرة الإنسان أو استطاعته ، يذهب إلى أن الإنسان هو السبب الذي تتحقق به مشيئة الله . فتلاوة القرآن الكريم مثلاً ، أودعها الله في الإنسان ، ونصيبه من المسؤولية في ذلك تأدية كلام الله .

كما نرى ، شعر ابن قتيبة بصعوبات مذهب أهل الحديث في القدر ، وحاول أن يلينه على طريقته الخاصة ، حتى أفضى به مذهبه إلى القول بأن إثبات القدرة الإلهية لا يمنع الإنسان من العمل بالحزم .

ولكن نجد في كتاب مختلف الحديث فقرتين تدلان على مذهب آخر في القدر ، لا يوافق المذاهب السنية الأخرى في شيء ، ولا سيما مذهب ابن حنبل ، أولاً قال ابن قتيبة صفحة خمس وأربعين ومئة ، في رجل انكر قدرة الله : « وقد بغلط في صفات الله تعالى قوم من المسلمين ، ولا يحكم عليهم بالنار ، بل ترجأ أمورهم إلى من هو أعلم بهم وبنياتهم ، ثم قال صفحة سبع وأربعين ومئة في الفاظ بيضة واضحة لاشك فيها ، إن مسألة القدر ليست من الأصول بل من الفروع ، مثل مسائل المسح على الخفين ، والطلاق الثلاث .

ذلك هو مذهب غريب ، فإتني لم أسمع بطائفة من اصحاب السنة ، إلا وتعدّ مسألة القدر في أهم المسائل الدينية .

وقد يدل ذلك عذري على أن ابن قتيبة لم يكن من اصحاب أحمد ابن حنبل بالمعنى الصحيح .

ومهما يكن من الأمر لا يمكن أن نقول مثل ذلك في رأي ابن قتيبة الخاص بمسألة خلق القرآن ، فبخلاف المعتزلة يقول ابن قتيبة إن القرآن الكريم ليس بمخلوق ، في أي من مظاهره ، إما مكتوب ، أو مسروع ، أو ملفوظ ، لأنه كلام الله . وإذا أُلقي في النار لم يحز القول بأنه احترق ، وإنما يحترق الورق والمداد ، بينما الكلام يبقى على الابد . وهذا يوافق رأي ابن حنبل ، وسائر المذاهب السنية .

ماهي آراء ابن قتيبة في الإيمان ؟ من المعلوم أن عناصر الإيمان تختلف باختلاف المذاهب ، وأت أهم الفروق بينها ، متعلقة بحكم الاعمال ، فقد أنكرت بعض الفرق ، لا سيما من الصوفية والباطنية ، وجوب الاعمال ليكون الإيمان كاملاً . ولا يخفى أن هذا المذهب يخالف السنة مخالفة تامة ، إذ كان من شأنه أن 'يفضي الى ترك الاعمال ، كالصلوات الخمس ، وخصوصاً صلاة الجمعة ، وبذلك الى تفريق الجماعة . وهو من أعظم الآفات عند أهل السنة والجماعة .

ففي هذا الموضوع يشارك ابن قتيبة رأي ابن حنبل ، إذ يقول ان المؤمن الكامل ، هو الذي يؤمن باللسان والقلب ، ويعمل بالجوارح . ومع ذلك

فالإيمان يزيد وينقص ، والإنسان لم يعد مؤمناً أثناء خطئه ، غير أنه استرجع
إيمانه بالتوبة ، وإن ذلك المذهب السهل في الإيمان بخالف موقف 'غلاة المكثرة'
كـبعض الحوارج والمعتزلة ، فهو مذهب أهل السنة والجماعة ، لا غير .

لم يكن علم أصول الفقه علماً محدداً منظماً ، قبيل عهد ابن قتيبة ، وبالأخص
'قبيل عهد الإمام الشافعي الذي هو مؤسس علم الأصول .

لم يكن ابن قتيبة من اصحاب الشافعي ، ويبدو أنه لم يشعر بفائدة علم
الأصول ، وذلك لم يمنعه من أن يطبق بعض مبادئه في كتبه الدينية ، ويُعبر
عن آرائه في أصول الدين والفقه ، في كل صفحة من كتاب مختلف الحديث

ليس من الضروري أن ألح في أن القرآن والحديث هما أهم الأصول
عند ابن قتيبة . غير أن المتقدمين قد اختلفوا في تفضيل القرآن على السنة ، أو
بالعكس فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال : « السنة قاضية على الكتاب » ، لا
الكتاب على السنة ، وقد انكر ابن حنبل هذا الحديث ، قائلاً : إن السنة لا
تقضي على الكتاب ، بل تُفسره وتبينه .

يظهر أن هذا الموقف هو موقف ابن قتيبة ، إذ قال إن السنة لا تسخّر
الكتاب بل تفسره وتبينه ، ويبدو أنه ، وإن ذكر ذلك الحديث عدّة
مرات في كتابه ، لا يقبل بمعناه القوي ، بل يعني أن السنة موضحة للقرآن
مفسرة له .

...

وأهم الأصول عند أهل السنة بعد القرآن والحديث ، الإجماع وربما

اختلف حتى عندهم في حكم الإجماع وبعد مداه . فمنهم من يقول بإجماع الصحابة ، ومنهم من يقول بإجماع السلف ، وهم الصحابة والتابعون ، ومنهم من يقول بإجماع العلماء في وقت معين ، وأما ابن قتيبة فقد قبل بإجماع الصحابة والتابعين والائمة والمجتهدين . غير أنه أشار في كتاب مختلف الحديث الى اجماع العامة في كل مصر وكل عصر ، قائلا ان من أمارات الحق إطباق قلوبهم على الرضا . وهذه هي فكرة أقرب إلى مذهب الإمام مالك منها إلى مذهب الإمام أحمد . وبما يؤكد ذلك فقرة أخرى يقول فيها : إن الحق يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية ، وهذا هو قول عجيب مهم يدل على أن ابن قتيبة قد شارك آراء مالك في الإجماع أكثر من مشاركته لآراء ابن حنبل ، فلا يخفى تفضيل مالك لعرف الامصار ، وهو معتمد على الإجماع .

• • •

وهذه المناسبة لا يخلو من الفائدة أن يقال إن أحمد بن قتيبة ، وهو ابن المؤلف ، وعبد الواحد حفيده ، اللذين عاشا في مصر في أول القرن الرابع ، يعدان من أهل المذهب المالكي ، وتوجد ترجعتهما في جميع طبقات المالكية الغربية .

• • •

وأما الرأي ، وجميع المناهج الفكرية التي تتعلق بالرأي نوعا ما ، كالاتصاف والنظر والعقل ، فليس لها فضل عند ابن قتيبة ، فقد رأينا أنه يعتمد في حكمه على المذهب الحنفي ، على إنكار الرأي كأصل من أصول الدين والفقه .

• • •

وكذلك القياس ، فإن ابن قتيبة يشير في مختلف الحديث الى الاغلاط

والبدع التي قد يقضى اليها في مسائل الدين والفقه . ولا يخفى ان الرأي وفروعه من الدلائل التي استعملها ابو حنيفة ومالك ، وان القياس قد اخله الشافعي في اساليب التفكير الشرعي . بينما الحنابلة لم يقبلوا تلك الاساليب ، وفضلوا عليها القرآن والحديث والإجماع .

• • •

لقد رأينا ان عددا من كتب ابن قتيبة ، منها كتاب مختلف الحديث ، قد اتفها صاحبنا عن طلب ، لتأييد السياسة الدنيوية الجديدة . وتقليب النزعة التي سادت في الربع الثاني من القرن الثالث ، فمن المفهوم ان تظهر ميول ابن قتيبة السياسية بين اسطر كتبه ، حتى اصبح من الممكن ان نتعرف الى موقفه من سياسة عصره .

من الجلي أن المذاهب السياسية القديمة في الإسلام ، لم تقتصر على الحديث عن الظروف السياسية الحالية ، ولا عن المثل الأعلى للنظام السياسي الحالي ، ولا عن حالة المجتمع المعاصر . بل كان الأصوليون السياسيون يرون مثلهم الأعلى في حالة الأمة الإسلامية في عصرها الذهبي ، أعني أوائل الإسلام ؛ فلذلك وجب على الباحث أن يراعي مشكلة التفضيل بين الصلابة ، ولا سيما بين الخلفاء الراشدين ؛ فإنه لا يجوز له التمييز بين هذه المسألة والمشاكل المتعلقة بالأسر والدول ، إذ أنها مرتبطة بعضها ببعض .

قد ذهبت جميع الفرق الإسلامية المعتدلة إلى تفضيل الشيخين ، وهما أبو بكر وعمر ، وكذلك بالأحرى أصحاب السنة ، ومنهم ابن قتيبة .

ولكن ، عند ابتداء الدولة الأموية نشب جدال طويل غنيف حول فضائل علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان .

ولم يضع ذلك الجدال أوزاره مع سقوط الدولة الأموية ، بل دام وطان
 أثناء القرون التالية ، وخصوصاً في عهد ابن قتيبة ، فقد كانت توجد فيه فرق
 علوية و فرق عثمانية . وكان خطر هذه الفرق عظيماً على الدولة العباسية ،
 وبصفة عامة على الجماعة الإسلامية ؛ ولذلك نشأت في القرن الثالث حركة ترمي
 إلى التوفيق بين انصار السنة وهي حركة اهل السنة والجماعة التي كان من أهم
 زعمائها أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه .

ويظهر ابن قتيبة في مؤلفاته كأحد انصارهم ، بل من أحسن
 دُعائهم ، حتى قيل إنه خطيب السنة ، كما كانت الجاحظ خطيب المعتزلة .
 وهكذا يتضح موقفه من مسألة التفضيل بين الصحابة ، بل موقفه من
 سياسة العصر ، وهو شبيه بموقف ابن حنبل وابن راهويه ، وجميع انصار
 السنة والجماعة .

إذنت ، فلا عجب ان ابن قتيبة في مؤلفاته يحاول أن يسوي
 بين فضائل عثمان وفضائل علي ، بحيث يمكنه ذلك من النظر إلى
 الدولة الأموية بعين العدل والانصاف من ناحية ، كما يدفعه على
 التبرؤ من غلاة الشيعة ، الذين يذهبون إلى نبوة علي ، ويعتبرونه إلهاً
 في بعض الاحيان .

هكذا يرجع عثمان وعلي إلى صف الصحابة المقربين ، دون أن يكون لأحد
 منها فضل على غيره من الخلفاء الراشدين .

وإن جميع هذه الآراء ، وإن استطعنا أن نعتبرها كآراء دينية ، ليست
 آخر الأمر إلا نظريات تتروى على مذهب ابن قتيبة السيامي ، وهو الوفاء

للإمام ، يراكان أو فاجرا ، على أن يكون من فريش ، في سبيل النظام والثبوت ، والجماعة .

ولا شك أنه أراد بذلك المذهب ، أنت يؤيد الدولة العباسية ، ولا سيما الخلفاء المالكين في عصره بمد المتوكل ، إذ يمثلون السنة والهدى ، أمام محاولات الفرق وجهود النحل ، وسلطنة الاهواء .

• • •

ليس من السهل ، أن نحدد منزلة ابن قتيبة من المذاهب الشرعية التي نشأت منذ أواخر القرن الثاني ، واتخذت وجهها النهائي في القرن الثالث .

لقد رأينا أن باباً من أبواب كتاب مختلف الحديث يدل على انكساره للرأي وعداوته لأبي حنيفة .

ومن ناحية أخرى يبدو أنه قد جهل الشافعي ، فإنه لا يذكره الا نادراً غاية الندارة . فلم يؤثر في تفكيره علم اصول الفقه الذي أسسه الشافعي بل قد قلنا ان ابن قتيبة لا يقبل القياس كأسلوب من اماليب التفكير الشرعي .

أما مالك بن أنس ، فهو في أعينه مجتهد كبير ، وفقه جليل ، فضلاً عن شهرته في ميدان الحديث . وقد قلنا ايضاً ان مذهب ابن قتيبة في الإجماع يوافق آراء مالك أكثر من موافقته لآراء غيره من المجتهدين . غير أنه لا يجوز أن نعتبر ابن قتيبة كأحد تلامذة مالك بالمعنى الصحيح ، فإن مالكاً يقول بالرأي والاستحسان ، ولا يتبعه في ذلك ابن قتيبة .

أيجوز آخر الأمر أن نجعل ابن قتيبة في أصحاب الإمام أحمد بن حنبل ؟

لقد سبق لنا أن قارنا بين مذاهبه ومذاهب صاحب المذاهب ، إما في الدين ، أو الأخلاق ، أو السياسة ، فقلنا إن النقطة الواحدة التي تسمح لنا بالتفريق بينها هي مسألة القدر ، فإن ابن قتيبة يضعها في الفروع ، مع أن أكثر أهل السنة يعدونها في الأصول .

ولا تخفى أهمية هذه المشكلة في الديانات والأخلاق ، جميعاً . وحيث كان ابن قتيبة يخالف أحمد بن حنبل في هذه المسألة الجوهرية ، كفى ذلك عندنا لتعمد اسمه من طائفة أصحابه .

وتزيد على ذلك أن ابن قتيبة لم يذكر الإمام ابن حنبل في مؤلفاته إلا مرة أو مرتين ؛ ولم يذكره في عدد شيوخه إلا ابن تيمية ، وهو من المتأخرين بالنسبة إلى غيره من المترجمين لابن قتيبة .

وأخيراً ، يجب أن يقال إن ابن قتيبة ، لا يوجد اسمه في كتب الطبقات الخاصة بالحنابلة .

ليس ابن قتيبة إذن ، من أصحاب ابن حنبل بالمعنى الضيق ، ولكن قلت سابقاً إن أهم شيوخه هو إسحاق بن إبراهيم بن راهويه الحنظلي ، وهي الشخصية الثانية لما سمي بالمذهب الحنبلي .

ولا بد أن نلاحظ أخيراً أن أكثر أسانيد كتاب مختلف الحديث تنتمي إلى ابن بطنة الحنبلي ، بينما ينتمي اسناد كتاب المسائل إلى أبي الفرج بن الجوزي وهو من أشهر الحنابلة .

فبالجملة ، مع أنه لا يجوز أن نعتبر ابن قتيبة كصاحب من أصحاب ابن حنبل ، ولا كممثل للمذهب الحنبلي بالمعنى الضيق ، بحق لنا على الأقل أن نرى فيه رجلاً من أهل السنة والجماعة ، يميل إلى النزعة الحنبلية ، مع شيء من المراعاة لمذهب مالك ، وكثير من الاستقلال الفكري .



Some of the best novels that are being written at the moment have come from such writers as Naipol, who is an Indian, writing from the West Indies and Narayan from India itself. All these are using the English language in a way that is completely new; ways that are giving new life to what is rather stale. The danger, of course, is in being whimsical. I think that the fact that the English language is so much of a «lingua franca» in so many parts of the world may revive the English novel bringing to it new sets of images, new life.

Finally, I would like to say something about the novel. Some may say that it is an outmoded form. But it respects the individual. The novelist has an eye for the individual; he likes them, or hates them, or simply finds them boring—as in the case of the modern school of French novelists. But his concern is with individuals; he celebrates their differences, their individuality.

I would simply close by suggesting to you that the novelist is worth some honour in a world where mass society is too often closing down on the individual solely and simply because he is a kind of person who has a particular eye and ear which does honour to the individual by noticing his or her existence.

Damascus, Mars 12, 1962

* * *

in the London Zoo in 1970. I did this for a number of reasons but chiefly for one: I wanted to have a pack of society that would represent society as a whole. We should also have deeper overtones of symbol. In my opinion, perhaps the only great novel that has been written in England since the war is The World of the Flies by William Gaulding. It is a pure fable; a story that is superficially taken out of society. It is a story on three levels:

1. A boys' adventure story. 2. The boys represent man and how man society began; you get how war, primitive religion... etc.. began 3. A Christian myth about the Fall, I think.

Now, may be this is the way novels have to be written. We have to be very careful about any dogma. It may be that what has gone wrong is that our language has got so used up that everything we say has been said and carries too many stale things with it. But it is difficult for an Englishman to change that. We have a number of writers in England who are keenly interested in changing the language. One of these is a man called William Sympson, the other Henry Greene. The trouble is that once you start thinking solely of the language, what you write about becomes thinner and thinner that it is not really worth writing about at all.

I am going to end on a sort of happy note for everybody here. One of the most valuable things that have happened recently is that the English language has been deeply replenished from America -- Faulkner and Salinger, though I have many criticisms to make of both of them. What they have done with the language has been enormously renewing and reviving.

are run and what have you. This is not a real novel, this is just someone trying to say social things about the society in the form of the novel.

A real novel must contain a symbolic under-structure which goes beyond this pure social statement. And there have been in this last year or two some novelists who have been concerned with whether we have not carried the social novel too far. I don't believe the novel is simply a metaphysical treatise. When Camus died I was asked to write an article about him in the Nouvelle Revue Française. He was a good man indeed. But I was not able to write the article because he did not seem to me to be a novelist at all. He was a philosophical essayist writing in the form of novel. I don't think the novel is philosophy, nor is it simply metaphysics or sociology. What is it? I think that it must have some quality of fantasy, personal fantasy which, by means of symbols and images, conveys other meanings to the reader. You may call this poetry I suppose. The women novelists that we have in England have certainly felt that it is so. These are Iris Murdoch and Muriel Spark. They put into their novels deliberate fantasy. Some of the characters in Iris Murdoch's novels are fantasy characters mixed up with real ones. It is one way of saying that our modern world is as unreal as it is real. Muriel Spark's Momento Mori is another example of this. I think we have to introduce such fantasy figures. Personality in this world cannot be seen as it was seen in the 19th century. Lawrence Durrell has tried to break personality up by moving it up and down in time and place; the three dimensional form of character. I myself must say that I feel I must write novels that have fantasy settings. My last novel is set

are not working class as is often assumed. They come from the very important class everywhere; the *petit bourgeoisie*. It is the class that always feels it has a grudge against society. What has been excellent, I think, in the novels of Amis and Wain is that we have heard for the first time the voice of people who feel that their class has always been regarded as vulgar.

They are important because they assert the importance of things that were not regarded essential to culture. They have said something certainly worth saying. They have written about the lower middle class people, saying we are human beings and we have a right to make a statement. This is most valuable. But there has also been one excellent writer who has tried to say that the working classes are neither the comic nor the noble figures that sentimental aristocrats liked to think of them. Alan Sillitoe has written one or two books that have tried to present a picture of the new working class that gets good wages but feels that it is not allowed to have as much say in the running of the country as it ought to.

The social novel is immensely popular because man is looking for an identity and social novels seem to give him that identity. Here the popularity of books on sociology must be mentioned.

The novel, if it is to be worth having at all, must give an individual symbolic statement about the metaphysics, the metaphysical beliefs, and may, in England will, take a surface of social form. Amongst most of the writers I have mentioned I hope you will find a serious pattern. Amongst others I sometimes doubt if there is any thing more than the chronicling of how businesses

novels. Another difference is that they mostly lived in London; they were cosmopolitan in tendency and looked to France as the centre of arts. We don't come from London, but from the provinces—from Manchester and Liverpool, which to Strachey and the Bloomsbury group were comic places one heard of when one went to the music hall. With this provincial culture has come a certain emphasis on individualism and a certain moral writing. The English novel, is now more declaredly moral than it was before the war. It is not «goody-goody». It is in fact considered to be decadent but its concern is with moral troubles and problems.

Another thing; most of us come from backgrounds with left-wing politics. If you have these you are interested in revolution in the form of arts. The Bloomsbury group were not interested in politics. Their battles they fought in the arts.

These great differences mean that we have started all over again to picture society. Some picture the society of the past. I myself began by satirizing the old world and attacking it. On the other hand, some are concerned with the new world—a new world in which the scientist and the technician will form the central part.

About 1954 there suddenly burst the angry young men—a newspaper racket. Some of them had connections with one another. Some were good, some weren't. The only point about them was that they felt that the way England was run for the last 30 years was not right. They wanted to attack the Establishment and its culture. The best of them were, perhaps, in the theatre. But both of Amis and Wain are interesting in the novel. They

hears and believes. He is a kind of English Kafka. This novel is like the Castle; a religious allegory about what happens to the soul in search for God.

The surface of those novels could easily mislead one and English novelists often, by their absorption in social affairs, do lose the serious point. Handful of Dust could have been a very good novel but because Waugh is concerned with social issues the metaphysical part of the novel gets buried under the former. But don't be misled by the social appearance of English novels. We can be saying metaphysical things but often with a humorous and social voice.

We are very much concerned with society because of the social issues; especially because of the disappearance of the pre-war intelligentsia. This class has almost entirely disappeared. English writers are now, or must be, subsidized. They work as university teachers, journalists and the like. The Bloomsbury intelligentsia was different, came from families who were in great positions. Novelists now come from all strata — although myself come from upper middle class stock. One thing we have in common is that neither of us has a father or grand-father that was well known or in a position of responsibility. Therefore this whole question of responsibility is of great interest to post-war novelists. The Bloomsbury novelists never had to work for their living. We have and get a lot of experience out of it. I think we are interested in organizations. We are interested in the fact that man at the moment is not alone by himself but alone surrounded by millions of people who also are alone. This is what we try to express in our

youth is a separate group of people. This is emphasized by the fact that young working class people earn good money and want to assert themselves. They are assisted in this by enterprises and advertising. This is a kind of different England in many ways: a mixed society, opportunity state, a world half socialized half a welfare state. Inevitably, English novelists have felt a need to write about all this. I must give a warning: when people who are used to reading continental novels come to read English novels they find that social surface and class preoccupation. But this social surface can be simply the surface of something else that has great importance. I would like to give you two examples, two post-war novels, which could easily appear on the surface as trivial but go very deep.

1. John Wain's Lucky Jim : This novel is very unsympathetic to me in many ways. It is comic, which is very English. It looks as if it is concerned only with how people behave in society, at dinner table... etc. I truly believe that it is a serious existentialist novel, if one wants to use this term which we don't use in England. It is a novel about a man isolated in society. The surface meaning of it should not mislead people into thinking that it is not a fully serious novel.

2. The second novel is by a completely different person, belonging to a different society. It is Evelyn Waugh's The Ordeal of Gilbert Pinfold. It is the story of some one — himself — who feels he is going off his head. But the point is that the particular way in which he went off his head was a paranoia one. He feels he is persecuted and he gives a picture of all the awful voices he

communicate and where the individual is beginning to be submerged in a mass circle. In as far as England goes we are beginning to wonder if our approach to the novel is the right one, and whether our glorious isolation is the right approach. These are the two ways in which the English novelist is bound to be disturbed at the moment by feeling that the novel is in danger and that the English novel is too cut off from the continental novel. But as I said the English novel comes very much out of society. The English novel has always reflected the English society.

Now, the English novelists since the war have come to face a third difficulty, the worst difficulty perhaps: Society in England now is totally different from what it was in 1934. Our social changes have not been the result of theoretic social revolution. It could have been when the Labour Party came to power; but ever since, we have had a conservative party that has altered the direction.

The novelist has had to catch up with the changes and try to picture this new society. In England now we have a mixed society. The land society is still there but there is at the same time a moneyed society. Measuring people by their money is now almost as important as the old stream.

It is this mixed society that we ought to investigate in our novels. One new feature which is bound to be reflected in our novels is that young people now prefer to associate with people of their own age group. It is a kind of hostility against a world in which they are powerless. There is in England a feeling that

that comes home particularly in England. Because the novel in England has been one of our outstanding art forms. The crisis is reflected in a society where it is difficult for man to communicate with one another. Why should that not be reflected in drama as much as in the novel? The reason is that the drama is flourishing more in England than it has done for 200 years. The reason for this is that drama came out of a religious celebration. It began out of a community statement. And now that man finds it difficult to communicate with man it is possible to express this sort of lack of communication on the stage as it is not possible to communicate in the novel which grew out of an individual society. The novel has flourished in England because it belongs to a compact middle class society in which people are well aware of themselves as individuals. The novel came to birth in England in the early 18th century when the middle class began. And the novel is essentially tied up with humanism; the idea that the whole universe revolved round man. The novel expressly can show that. It is concerned with individual behaviour that suits that society, and it certainly suited England very well and the English have produced some very fine novels. Although we have been isolated in the fields of art and music, in the field of the novel, we have produced many great geniuses. It is strange perhaps that we have a great long list of novelists who would be known by name all over the world. But perhaps only three of them—Richardson, Dickens, and, perhaps, Scott—really affected the novel writing of any other country.

In England nowadays we are wondering whether the novel can go on existing in a society where people find it so difficult to

CONTEMPORARY ENGLISH NOVEL⁽¹⁾

by

Angus WILSON

I was going to talk to you today about some of the difficulties, some of the solutions which we have in writing novels in England after the war. But I should perhaps begin by talking about the novel in general.

I suppose we may say that if there is a crisis in the world, that crisis is that man is able to control technical resources, is able to control nature; but he has failed to understand himself well enough to control men. If that is so we may expect that the novel will reflect this particular crisis because the novel is particularly concerned with men, with individuals. We would expect that the novel is going through a crisis and will be right; it is. For some time people have asked; is the novel a literary form that can and will continue? Is it something that is passing and will be gone? Will it evolve? Will it become some thing different? I think that the crisis of man in controlling man is bound to be reflected in the novel itself. But this is something

(1) Excerpts from a lecture delivered at the University of Damascus on 12,3,1962 .

culture, le savoir pur et le savoir appliqué. Elle a aussi la tâche de former des jeunes gens et des jeunes filles de telle manière que leurs esprits soient libérés, éclairés, fortifiés et qu'ils deviennent des membres utiles, et peut-être plus tard des membres éminents, de la communauté. Enfin, elle a la tâche, si elle le peut, de veiller à ce que les diplômes qu'elle décerne soient adaptés, par leurs spécialisations aussi bien que par leur développement général, aux besoins de la communauté. En retour, la communauté ne doit que deux choses à l'université: l'aide et la liberté. Ces deux choses sont dures à concilier. La Communauté doit chérir et doter l'université comme l'une de ses plus précieuses possessions. Mais elle doit la laisser, elle et ses étudiants, libres d'étudier comme ils le décident. Ceci peut être dur à accepter pour la Communauté: mais c'est le seul moyen par lequel l'université peut être efficace, et capable de rendre à la communauté tout ce qu'elle lui doit.

Damas, 11 Avril 1962

* * *

de subvenir aux besoins de la communauté est de permettre et d'encourager chaque étudiant à développer ses propres talents. Si cela entraîne des disproportions dans la répartition des carrières, ce serait un mal moins grand que celui de déformer les capacités naturelles des hommes en les forçant dans les moules qui les mutilent. Car après tout, quel type d'homme une vraie université cherche-t-elle à former? Ce n'est pas un collègue d'éducation professionnelle. L'équipement technique pour une carrière n'est pas son affaire. Finalement, que nous le voulions ou non, l'université forme l'élite de la nation.



Mais là, je me suis trop écarté de l'université, trop enfoncé dans le monde moderne. J'ai eu tort. Le savetier doit rester fidèle à sa forme. Quelque criminel que fut mon passé — et je sais que les diplomates appartiennent à la plus suspecte de toutes les professions — Je ne suis actuellement rien de plus qu'un administrateur académique. Comme je l'ai dit, je ne prends part à aucune des deux vraies fonctions d'une université, la recherche et l'enseignement. Mon seul rôle précis est l'administration. Mais bien que ce soit la seule chose pour laquelle je sois payé, je me rends compte qu'il est de mon devoir, à cause de ma profession précédente, d'essayer de maintenir une sorte de lien entre les quatre cents étudiants que j'ai à charge et le monde extérieur dans lequel j'ai été autrefois plus, ou moins actif. En réfléchissant sur ce lien, je suis fortement impressionné par les devoirs que l'université et la communauté nationale ont l'une vis-à-vis de l'autre. L'Université doit à la communauté d'étendre la

debouchés de travail. S'il sait, par exemple, que la profession médicale dans son pays est trop encombrée, tandis qu'il n'y a pas assez d'ingénieurs, cela peut l'influencer dans son choix. Les autorités peuvent renforcer ces influences en offrant une aide financière spéciale ou d'autres facilités pour l'étude de sujets particuliers. Mais on ne peut compter totalement sur ces facteurs pour pallier aux disproportions du système de libre choix. En Union Soviétique, où les intérêts de la communauté, tels qu'ils sont interprétés par les autorités, l'emportent tout à fait sur les penchants des individus, ce problème est résolu par des ordres formels aux universités de répartir les diplômes suivant les besoins de l'Etat; et les étudiants sont ainsi dirigés vers des études imposées, sans qu'il soit tenu compte de leurs penchants personnels. Bien que l'on prenne grand soin à ce que ces études s'adaptent à leurs capacités, certaines erreurs sont inévitables. Néanmoins, le système possède d'une manière générale des avantages indéniables du point de vue de la communauté. Je ne pense pas que ce système puisse jamais être adopté dans mon propre pays; le sentiment en faveur du libre choix y est très fort, et c'est là un sacrifice, nécessaire d'ailleurs à mon avis, que nous puissions au principe de la liberté individuelle. Ceci soulève par ailleurs la question fondamentale de l'objectif final de l'enseignement universitaire. Celui-ci doit-il être au service de la communauté, et lui fournir ainsi des hommes et des femmes adaptés à ses besoins? Ou bien alors, doit-il tendre à développer aux maximum les capacités particulières de chaque individu? Je suppose que tous les Marxistes opteraient pour la première idée, tandis que les non-Marxistes seraient divisés. À mon avis, c'est là peut-être un dilemme fictif. La meilleure façon pour une université

L'étude d'une langue et d'une civilisation annexe est, je le répète, loin d'épuiser la liste des études académiques propres. Il y a d'autres disciplines dans les facultés de lettres, dont la philosophie, l'histoire, le droit, l'économie, et en dehors de ces matières il y a le champ immense des sciences naturelles. Toutes ces branches forment la matière des sujets académiques que j'ai signalés et possèdent, de différentes manières, leur relation avec le monde moderne, leur utilité pour la préparation des élèves aux rôles différents dans la communauté nationale. Aucun de vous, j'imagine, ne commettra la faute de confondre l'éducation universitaire avec l'éducation professionnelle ou de supposer que le but d'une université est essentiellement de fournir à l'élève une connaissance des faits qui lui seront utiles plus tard dans la vie. Nous sommes tous d'avis, j'espère, que le but de l'éducation universitaire est de former l'esprit. Mais évidemment les esprits peuvent être formés de différentes manières et pour des rôles différents, et la communauté a besoin de différentes sortes d'hommes et de femmes. Ici aussi il y a un dilemme qui se rapproche de celui que j'ai discuté plus tôt quand il était question de la liberté académique en général.

Il a toujours été de tradition dans nos universités que les étudiants puissent faire leur choix parmi les sujets d'études fournis par le programme académique, suivant leurs inclinations et l'évaluation qu'ils font de leur propres capacités. Le désavantage de cette liberté de choix est que les universités décernent ainsi des catégories de diplômes mal assortis aux besoins du pays, trop d'avocats ou de professeurs de langues, par exemple, pour trop peu de biologistes ou de mathématiciens. Ceci est, dans une certaine mesure, compensé par la connaissance qu'à l'étudiant des

peut prétendre à cela? Il me semble que seules les cultures anglaise, française, russe, arabe et chinoise peuvent y prétendre avec certitude, bien que d'autres cultures européennes et asiatiques sont évidemment à considérer. Ce n'est pas seulement ce genre de sujet, l'étude d'une civilisation ou d'une langue, qui forment la matière propre d'un cours académique. Mais je dois dire que mon Université, Oxford, a des opinions très marquées, et à mon avis justifiées, sur la nécessité de quelque connaissance de langues étrangères.

A Oxford nous demandons même aux étudiants en science, comme condition d'admission à l'université, d'avoir des notions d'au moins deux langues étrangères. Ils en ont évidemment besoin en tant que savants, mais ils en ont également besoin pour leur adaptation générale au monde moderne; et si j'ai une critique à faire sur le système d'Oxford à ce sujet, je dirais que notre exigence de langue est trop négligée le niveau de connaissance requis trop bas et la liste des langues permises trop restreinte. D'une façon générale, l'éducation anglaise souffre d'une tendance à trop s'observer intérieurement. Nous étudions à fond notre propre pays, beaucoup moins l'Europe occidentale, et nous touchons à peine au reste du monde. Un Comité que j'ai eu l'honneur de présider a dernièrement établi un rapport sur cette question demandant que l'enseignement dans les universités britanniques s'étende, en ce qui concerne les langues, l'histoire, les études sociales et la géographie par exemple, à l'étude de plusieurs régions, insistant davantage sur l'Europe orientale, l'Asie et l'Afrique. Je crois que grâce en partie à ce rapport, il y a quelque possibilité d'un réel progrès dans ce domaine dans nos universités, y compris dans les études arabes à Oxford.

littératures. Il prétendent que la civilisation moderne de l'occident ne peut être comprise sans une certaine connaissance des civilisations grèque et romaine qui sont à son origine.

Vous remarquerez que cet argument en faveur des classiques insiste, d'un côté sur la forme spéciale de discipline mentale, d'un autre sur l'utilité de la culture que l'on acquiert par l'étude respective de la langue et de la civilisation classique. J'ai été moi-même dans ma jeunesse exposé à la pleine rigueur de cette éducation classique. Je serais ingrat si je dénigrais ses bienfaits, mais je devrais fortement mettre en question ses prétentions à une valeur unique. Je crois que d'autres langues que le latin et le grec peuvent procurer la discipline mentale nécessaire, tout en étant plus utiles dans le monde actuel. Il est même possible de maintenir qu'on pourrait être d'avantage instruit au sujet de la civilisation moderne de l'occident en l'étudiant directement qu'en étudiant ses origines en Grèce et à Rome. Mais évidemment, en niant la valeur absolue des classiques comme base unique d'une éducation de l'esprit, je n'ai pas l'intention de prétendre que n'importe quel autre sujet fera l'affaire. Vous ne pouvez éduquer l'esprit en apprenant à coiffer les cheveux, ni même en faisant de la calligraphie. Pour former la substance convenable à cette éducation, un sujet académique doit posséder certaines qualités solides. Il doit être difficile, vaste, abondant et cependant cohérent. Les classiques font preuve de toutes ces qualités: là où ils échouent, c'est peut-être dans leur degré d'application immédiate au monde moderne. Cependant, n'importe quelle langue ou n'importe quelle civilisation ne peut les remplacer d'une manière satisfaisante. Pour le faire, elle doit avoir une littérature riche et intéressante et un développement historique puissant. Quelle culture

comme «utile» et «talent» ont besoin d'être précisés. Une université n'est pas, en principe, un établissement d'instruction technique ou technologique, bien qu'évidemment une telle instruction peut généralement être acquise. Le principal talent utile qu'un étudiant doit acquérir à l'université est la faculté d'utiliser son esprit, de juger clairement, raisonnablement et sans parti-pris des problèmes de la vie, des relations humaines et des faits scientifiques. Le but d'une éducation universitaire n'est pas, essentiellement, d'acquérir des connaissances, bien que l'acquisition des connaissances fasse partie du programme. Une grande partie des connaissances que les étudiants sont obligés d'acquérir dans le courant de leurs études leur semble souvent inapplicables à la vie et inutiles, bonnes seulement à être oubliées une fois les examens finis. Même s'il en est ainsi (et c'est souvent le cas) il ne faut pas en conclure que l'acquisition de telles connaissances est indésirable, car son but essentiel est de former l'esprit des étudiants. Et c'est cela qui distingue une bonne éducation universitaire d'un simple bourrage de crâne. C'est une forme de gymnastique mentale.

Evidemment, les sujets qui sont à la base de cette «gymnastique mentale» peuvent varier, et il est possible d'en préférer l'un ou l'autre. L'une des raisons d'une telle préférence est le rapport qui peut exister entre tel sujet et la vie moderne. Vous savez peut-être que jusqu'à un temps pas très éloigné les classiques, j'entends les langues et la civilisation de la Grèce antique et de Rome, formaient presque le seul bagage de l'éducation universitaire britannique. Il n'en est plus ainsi, mais il y en a beaucoup parmi nous qui regrettent la prédominance perdue des classiques. Ils admirent la discipline rigoureuse imposée par l'étude de ces langues difficiles mais belles et de ces riches

la poursuite de la connaissance pour la connaissance qui est une part de la tradition académique.

J'ai mentionné la nécessité pour une université de tenir compte des besoins nationaux en dressant son programme d'études. Je ne veux, nullement dénigrer la recherche dirigée à des fins utilitaires immédiates. C'est une chose essentielle et qui n'est pas assez développée dans la plupart des pays, le mien inclus. Mais évidemment, ce n'est pas le seul genre de recherche. Le recherche pure, celle destinée uniquement à élargir les frontières de la connaissance est finalement au moins aussi importante à la communauté que la recherche appliquée. Une université peut servir la communauté aussi bien dans l'une que dans l'autre, elle peut coopérer à la cause de la recherche dans la mesure de ses moyens, et elle peut, comme je l'ai dit, par là même, aider aussi bien son propre enseignement.

Je ne desirer pas entrer dans la polémique à propos de l'importance relative de l'enseignement et de la recherche dans une université, pour la seule et bonne raison que c'est un problème insoluble; les matières impliquées ne peuvent être comparées dans aucun sens précis. Mais il est probablement juste de dire que la monde extérieur, en partie à tort, considère l'instruction des jeunes comme le principal sinon le seul rôle d'une université. Arrivée à cette conclusion, en partie erronée, sur l'importance de l'enseignement dans une université, l'opinion publique continue à former d'autres points de vue aussi faux sur la nature et les buts d'un tel enseignement. Le public pense que les étudiants doivent acquérir quelque science utile ou quelque «talent» dont ils pourront se servir avantageusement plus tard dans la vie. Évidemment, il doit en être ainsi; mais des mots

contribuent aussi, les clubs politiques dont il fait partie, les journaux qu'il lit, ses amitiés, parfois même les sports qu'il pratique. Mais c'est par-dessus tout en étudiant convenablement qu'un étudiant se prépare pour sa future place dans la communauté.

L'étudiant, comme je l'ai dit, est un oiseau de passage. Pour les membres de la faculté, l'université est généralement une carrière, une vie. Cette vie est remplie par deux devoirs principaux, la recherche et l'enseignement. Certains membres de la faculté font les deux, d'autres se consacrent à l'un ou à l'autre. Il y a des points de vue divergents dans mon pays, comme ailleurs, pour savoir laquelle de ces deux fonctions est la plus vraie ou la plus importante dans une université. Il y a un point de vue, peut-être un peu extrême, selon lequel la recherche ne doit pas du tout être poursuivie dans les universités, mais seulement dans les établissements spécialisés pour des recherches de différentes sortes. Ceci a été le système général en Union Soviétique; mais là aussi des voix se sont élevées récemment critiquant ce divorce. Il y a deux arguments principaux contre cette méthode. Le premier est que des professeurs d'université qui ne sont pas directement en contact avec l'évolution de leurs propres sujets ne seront pas de bons professeurs, et inversement. L'autre est que ceux qui poursuivent des recherches dans des établissements séparés sont peut-être plus exposés que ceux dans les universités aux pressions dirigeant leurs recherches vers des fins spécifiques et utilitaires. Les établissements des recherches sont en général financés par l'État ou par des corporations qui demandent des résultats immédiatement exploitables. La recherche dans une université bénéficie de la liberté académique que l'université doit avoir et de

d'ivoire disséminées dans le collège, si elle peut se le permettre. Mais l'université elle-même, dans son ensemble, ne doit pas être une tour d'ivoire, car alors elle ne pourra faire son juste travail et ne sera ni respectée ni aidée. Elle doit vivre dans et avec le monde moderne qui l'entoure.

* * *

En parlant de tours d'ivoire j'ai, en réalité, abordé la seconde partie de mon sujet: l'organisation intérieure de l'université en face des problèmes de la société. Les habitants d'une université forment, évidemment, deux catégories, les étudiants et la faculté. Les étudiants sont de passage. Une petite minorité restera pour devenir, à son tour, des universitaires membres de telle ou telle faculté. Mais, pour la plupart des étudiants, l'université est un stage, de courte durée, une préparation à la vie plutôt que la vie elle-même. Le but principal de la vie d'un étudiant c'est ses études. C'est sa réelle préparation à la vie. A Oxford l'étudiant peut adhérer aux clubs politiques de l'université et prendre part aux discussions; Peut-être pourra-t-il quelquefois, en tant que particulier, prendre part à la politique nationale, mais normalement pas comme étudiant autant que comme membre d'un parti national. D'Après nous ce n'est qu'à la fin des études qu'il est temps d'entrer dans la vie politique. Donc le devoir de l'étudiant envers la communauté, pendant la période de ses études, est surtout de se préparer, de s'équiper pour la vie de la communauté, mais pas d'y prendre une part active. Cette préparation, il l'acquiert par-dessus tout dans ses études. Evidemment, toutes sortes d'activités hors du programme y

pour une position politique qu'une licence de lettres. Il me semble qu'il y a des chaînons qui manquent dans cet argument. L'éducation scientifique est, comme Snow le dit lui-même, hautement et de plus en plus spécialisée et spécialisée en plus sur des matières éloignées de l'activité politique, sur des choses plus que sur des personnes. Les conseils scientifiques sont, évidemment, de plus en plus nécessaires aux gouvernements, mais je doute qu'il s'ensuive de cela que les hommes de science doivent contrôler les gouvernements. Assez singulièrement ces doutes sont souvent renforcés par l'attitude des jeunes hommes de science que je connais à Oxford. Quand je leur demande s'ils ont l'intention de faire partie de la Société de Discussion Politique des Etudiants, ils répondent pour la plupart «Oh oui nous allons en faire partie, mais nous n'avons pas l'intention d'y parler. Nous aimons écouter, mais nous laissons la parole aux étudiants en philosophie, en politique et en économie». Ceci semble refléter un certain doute dans l'esprit même des hommes de science à propos de la validité d'une éducation scientifique comme préparation à la vie politique.

Cependant tout ceci, je m'en excuse, est une digression du point essentiel que je voulais mettre en évidence: nos universités, qui jouissent de la liberté que leur accorde l'Etat, reconnaissent en retour leurs responsabilités comme membres de la communauté nationale et les prennent en considération en organisant leur programmes d'enseignement. (Ceci s'appliquera aussi, dans une certaine mesure, à leur autre rôle principal, la recherche: un point sur lequel je reviendrai). Ce qui est essentiel, c'est que l'université se considère comme une partie de la société, non comme une tour d'ivoire. Je ne méprise pas les tours d'ivoire. Peut-être que chaque université devrait avoir une ou deux tours.

importantes par d'autres routes, ces temps-là touchent à leur fin.

À partir de maintenant et de plus en plus, nous devons nous attendre à ce que tous les jeunes gens intelligents, futurs candidats aux positions de pouvoir et de responsabilité dans la nation, passent par les universités. C'est donc aux universités qu'incombe le devoir de veiller à ce que ces jeunes gens intelligents, cette future élite, soit convenablement instruites, qu'on leur inculque le sens de la responsabilité, qu'on leur apprenne à se servir de leur intelligence et qu'ils soient pourvus des techniques appropriées.

Ceci est un sujet de grande polémique. Les universités ont souvent été blâmées pour avoir formé beaucoup de licenciés es lettres équipés pour des positions que la communauté ne peut fournir et avec des techniques dont elle n'a pas besoin. Ce genre de critique a pris dernièrement une forme différente en Grande-Bretagne, dûe en grande partie à une théorie intéressante proposée par C.P.Snow. Snow qui, comme vous le savez probablement, est un éminent romancier avec scientifique, s'est plaint de la scission de notre monde en une formation intellectuelle en deux cultures. Nous sommes en train de produire, dit-il, des lettrés qui ne peuvent additionner et des hommes de science illettrés, qui ne se comprennent pas mutuellement. Je dois admettre que j'ai beaucoup de sympathie pour cette critique, et je pense qu'elle s'applique particulièrement bien au système britannique d'éducation, avec ses tendances à la spécialisation hâtive, quelque souhaitable que cela puisse être pour d'autres raisons. Cependant Snow marque un autre point qui me paraît plus douteux. Notre société, dit-il, est dominée par des licenciés es lettres, et ceci est peu désirable à une époque où la science joue un rôle aussi pénétrant et puissant. En outre, il prétend qu'une éducation scientifique est une meilleure préparation

prouve peut-être qu'il est assez impartial. En tout cas, il semble convenir à notre système particulier, mais évidemment personne ne peut dire s'il peut donner d'aussi bons résultats dans d'autres pays.



Dans tous les cas, nous avons constaté qu'en Grande Bretagne quelque chose de la sorte est essentielle si l'Etat veut obtenir de l'université ce dont il a besoin. De son côté, l'université, comme élément responsable de la communauté nationale, doit considérer ses propres obligations envers l'Etat qui la soutient et envers la communauté dont elle forme une partie. Evidemment ceci n'est pas le seul facteur dont l'université doit tenir compte. Elle a des obligations d'un autre ordre. Elle a des obligations envers la culture, qu'elle a charge de communiquer, d'étendre et de propager. Elle a aussi des obligations envers ses étudiants: elle doit veiller à ce qu'ils soient instruits convenablement et librement. Mais les obligations nationales demeurent. En instruisant ses élèves, une université ne peut ignorer le monde dans le quel ces étudiants devront vivre, ni la communauté particulière dans laquelle ils devront travailler. Inévitablement, de nos jours, les universités doivent, de plus en plus, former des élites qui joueront un grand rôle, et peut-être un rôle prépondérant, dans la conduite des affaires nationales. L'époque des élites privilégiées et héréditaires est terminée. Mais dans beaucoup de pays, et certainement chez nous les temps où jeunes gens et jeunes filles intelligents mais de familles pauvres se voyaient dénier en éducation universitaire mais arrivaient à des positions

toute l'aide gouvernementale accordée aux universités est canalisée à travers une organisation appelée The University Grants Committée, le Comité d'aide universitaire. Ce Comité est composé en grande partie de personnes ayant des positions dans les universités. Il soumet au gouvernement les besoins des universités; et l'argent que le gouvernement accorde à celles-ci est remis à ce Comité qui ensuite le distribue aux universités. Le Comité est responsable non pas devant le Ministre de l'Education, puisque cela impliquerait le contrôle gouvernemental du système d'éducation universitaire, mais devant le Chancelier de l'Echiquier, c'est à dire le Ministre des Finances, pour prouver que l'apport du gouvernement est purement financier. Les actions du Comité ne sont pas sujettes au contrôle parlementaire bien que, normalement, le contrôle parlementaire de la dépense des fonds publics soit un trait fondamental de notre système politique.

Tout, cela, vous l'admettez, donne une grande liberté aux universités. Comment alors les droits du public sont-ils préservés?

La réponse est que le système fonctionne dans les deux sens. Le gouvernement soumet au Comité d'aide universitaire ses besoins pour des types particuliers de diplômés. Le Comité négocie alors avec les universités pour voir si elles peuvent satisfaire ces demandes, accordant une aide financière supplémentaire quand c'est nécessaire. Si aucune des universités existantes ne se sent capable de satisfaire à ces demandes, c'est le Comité d'aide qui est alors responsable de la création de nouvelles institutions dans ce but. Dans l'ensemble, ce système semble marcher assez bien. Le Comité est attaqué des deux côtés, les universités prétendent que ce Comité favorise le gouvernement et le gouvernement trouve qu'il favorise les universités; et cela

résultats imprévisibles. En Amérique comme en Angleterre ce qu'ils visent en premier lieu, pour quelques raisons semble être les succès athlétiques. On ne peut pas non plus se fier totalement aux dotations. Mais l'aide publique aussi présente ses propres problèmes.

Si l'Etat, la province ou la municipalité aident l'université financièrement, n'ont-ils pas le droit de dire comment leur argent doit être dépensé? Celui qui paye les violons choisit la mélodie, dit le proverbe. Mais il y a plus. L'Etat et toute organisation gouvernementale sentent le besoin, dans l'intérêt de la communauté, de certains types d'hommes et de femmes qui sont nécessaires à l'ensemble du pays. Dans la plupart des cas, ces hommes et ces femmes doivent être formés dans les universités. Je citerai à titre d'exemple la demande, presque mondiale, pour la formation d'homme de science et de techniciens. Le gouvernement n'a-t-il pas le droit de demander aux universités qu'il finance l'éducation de ces hommes et de ces femmes de la façon qu'il juge nécessaire à la communauté?

Il y a là un conflit évident entre les demandes tout à fait légitimes de l'Etat et l'aspiration de l'université à la liberté académique. Dans l'essentiel, ce conflit ne peut être résolu que par un compromis.

L'Etat doit reconnaître que l'université ne peut servir la communauté efficacement qui si elle se trouve libre de toute interférence. Et l'université doit reconnaître qu'elle a des devoirs envers la communauté dans son ensemble et doit s'organiser de façon à mettre en exécution ses obligations.

Il peut être intéressant que j'explique brièvement comment fonctionne cet arrangement en Grande-Bretagne. Dans mon pays,

Oxford a pu prospérer comme un centre d'érudition, c'est parce que ses activités ne sont pas contrôlées et dirigées du dehors, à des fins qui ne sont pas celles de l'érudition. Elle a une obligation envers la communauté — je reviendrai d'ailleurs là-dessus — mais elle ne peut remplir proprement cette obligation si elle n'est pas libre de ses décisions, dans son propre champ.

Le problème du maintien de cette liberté se complique de la question de l'aide financière accordée à l'université. Avant les temps modernes, les universités se suffisaient financièrement à elles-mêmes. Elle étaient financées par les frais de scolarité payés par les élèves, quelquefois avec l'aide d'organisations charitables, dotées par des hommes riches dans des buts éducatifs. Ce n'était pas un bon système: mise à part l'aide assez petite et irrégulière d'organisations charitables, l'accès à l'éducation universitaire se limitait ainsi à ceux qui pouvaient se permettre de payer les frais de scolarité. On a trouvé à ceci plusieurs alternatives. Aux Etats-Unis, par exemple, beaucoup d'universités, y compris quelques-unes des plus fameuses, sont très largement financées par les contributions de leur anciens membres. A Oxford et à Cambridge, les collèges (mais pas l'université) sont encore largement aidés par leurs anciennes dotations. Moi-même, par exemple, je ne reçois rien de l'Etat. Mais en général, chez nous l'aide financière aux universités provient des fonds publics, de l'Etat, des provinces, ou des municipalités, soit par versement direct à l'université, soit par la subvention des contributions que les étudiants payent à l'université, soit par l'apport des deux moyens.

Ceci, nous paraît le meilleur système. Le système de l'aide par les anciens membres présente des inconvénients. Ils ont tendance à se mêler au fonctionnement de l'université, avec des

Ces problèmes demandent, me semble-t-il, une subdivision. Il y a les problèmes des relations extérieures de l'Université avec l'Etat, le gouvernement et la communauté, ses droits et ses obligations en tant que fraction de la société. Il y a aussi les problèmes de la structure et des fonctions internes de l'université, son organisation en vue d'affronter les problèmes que la société, et sa position dans cette société, lui créent. Il serait peut-être préférable de commencer avec la première de ces deux séries de problèmes, ceux concernant les relations extérieures de l'université.

Un élément essentiel dans les relations de l'université avec l'Etat est la vieille tradition de la liberté académique. Aussi longtemps qu'il y a eu des universités, elles ont toujours désiré être libres de toute interférence extérieure. Quand ma propre université, Oxford, fut fondée au Moyen-Age, l'interférence qu'on craignait n'était pas tant celle du roi que celle des évêques; et l'on dit même que cela explique en partie le choix d'Oxford comme emplacement de l'université. La ville d'Oxford était alors dans le diocèse de Lincoln; ce diocèse était le plus vaste de L'Angleterre et Oxford était aussi éloignée du siège d'un évêque qu'il était possible de l'être dans notre petite île, détail qui avait son importance à cette époque où les communications étaient difficiles.

Nous ne craignons plus les évêques, du moins dans ce contexte. Mais maintenant, il y a une autre autorité qui croit avoir des droits sur l'université, et c'est l'Etat. L'accroissement du pouvoir de l'Etat sur toutes les formes de l'activité humaine est évidemment, l'une des tendances les plus marquées du monde moderne, et cet accroissement est avantageux dans beaucoup de cas. Mais une université est un cas special. Nous trouvons que si

L'UNIVERSITE ET L'ETAT

par

William HAYTER

Doyen du New College, Oxford

L'Université et l'Etat — Un grand titre, un vaste sujet, et je ne suis pas du tout sûr d'être l'homme qualifié pour le traiter. La difficulté est que je connais peut-être mieux le monde que l'université. Il est vrai que, pendant quatre ans, j'ai été étudiant à l'université d'Oxford. Il est également vrai que depuis trois ans et plus je suis à la tête d'un collège dans cette même université. Mais j'ai passé trente ans, dans l'intervalle, loin de toute université, comme diplomate de carrière. Le résultat en est que je ne connais qu'une seule université, c'est-à-dire Oxford. Donc quand, dans cette conférence, je prononce de temps en temps le mot «université» ce mot doit être interprété comme ne signifiant qu'Oxford. En plus, depuis mon retour à Oxford je n'ai pris part à aucune des deux véritables activités de l'université, à savoir l'enseignement et la recherche. Néanmoins, mon retour à Oxford m'a obligé à affronter les problèmes de la vie universitaire, à les examiner sérieusement puisque je suis obligé de temps en temps de prendre des décisions à leur sujet; et si ma connaissance de ces problèmes manque de profondeur mes réactions y gagnent peut-être en promptitude à cause de mon approche de débutant.

Université de Damas

Conférences Publiques Année académique 1961-1962

	<u>page</u>
1. Mr. William Hayter L'Université et l'état	5
2. Mr. Angus Wilson Contemporary British Novel	21

UNIVERSITÉ DE DAMAS

CONFÉRENCES PUBLIQUES



Année académique 1961 - 1962

Presses de l'Université de Damas

808.5: D58mA

1961 - 62

دمشق . الجامعة السورية .

المحاضرات العامة خلال العام

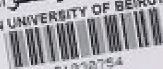
الجامعة

808.5
D58mA
1961-62

808.5:D58mA:1961\62:c.1

دمشق. الجامعة السورية
المحاضرات العامة [للسنوات] الجامعي

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01838754

